

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
شماره ثبت کتاب: ۱۱۱۱



آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

ع ۵

نام کتاب: مرآة العقول فی شرح الاحکام

مؤلف: شیخ محمد باقر عابدی

شارح: مترجم

تاریخ تحریر: زمستان ۱۳۴۱

جزء: کتب عامه (۱۰) بان عربی - عدد اوراق: ۴۹

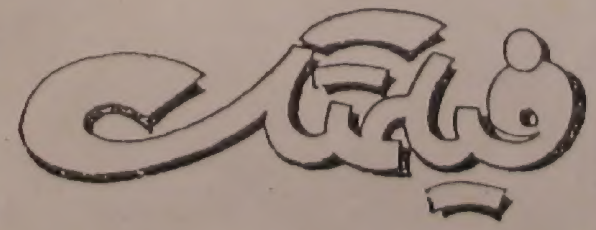
طول: ۲۵ - عرض: ۱۵ - شماره عمومی: ۲۶۲۵۵

وقفی: نهضت علم و فرهنگ - وقف: خیریه - خریداری: ۱۳۷۶

ملاحظات:

نسخه دار از سلاخ خط نعلی می باشد

فاصله امور



آستان قدس رضوی

بسم الرحمن الرحیم

این کتاب به تاریخ فردین ۱۳۷۴ از نوی

رسمی نظام انقلاب اسلامی

حضرت آیت الله العظمی خاتمی

بصورت مانی کتبخانه مرکزی آستان قدس رضوی

منتقل گردیده

٢٢٢٥٥

١١

ولا يرد منه مسئلة في صفة القبر فيه ايضا مسئلة في ان الموتى يزوروا اهلها
 في جنه الدنيا واما ما قيل من ان الرجل بعد موته من الاخرين في الدنيا الساعده
 هذا الفصل يستعمل على سبيل مسئلة في ذكر الاماكن والآثار الدالة على صحة الرجعة و
 وقوع المسئلة الثانية في علامة ظهور القائم وكيفية السلسلة في خروج الرجال من
 رقة في خروج السعالي سلاحيه في خروج الدابة المسماة في خروج البحر
 والبحر وزوال عيسى وطول النور من معينا وفي ذلك فصل ما في العلم من فصل في صفة
 فصل في الصراط فصل في الميزان فصل في الحشر فصل في ما تهو من جهة تعالى في القبا
 فصل في نظار الكتب والطاق للواحد وسائر الاماكن التي فصل في الويله ونظير
 من سر النبي واهل بيته صلوات الله عليهم في انسابهم فصل في اللوايف فصل في صفة اللوح وسأله
 فصل في الجنة ونعيمها فصل في النار وعذابها وما يراهم من منجها وحلها وقساها و
 عليها وقفاها وجانها وشداها وذكائها فصل في الاماكن والاهلها فصل في تلخ
 خانه الدنيا مسئلة في بيان معاني بعض الاسامي الشرعية ومنها قوله
 في ان من لم يعبد ربوا وحده من ضروري ان يذهب فليس امامي ضروري ان يذهب
 في تقسيم ضروري المذهب العاقل في ان الحاجة الى تصديق جميع ضروري
 المذهب شرطية بان لا يصح منة من جهة الشارع علما الكفر كالفهم المصحح في الاماكن
 عهدا واختيارا شدا الزمان وعباد الصلوات في ذلك في بيان معاني بعض الاسامي
 اصطلاحا في بيان معنى الصدق في الاماكن في بيان معنى الصدق في الاماكن
 السلف بالاشهادين ام لك في ان المذهب يثبت سلف هو ان الاماكن
 من الصدق في الاماكن بالاشهادين في الاماكن في بيان معنى الاسلام في
 بينه وبين الاماكن في ان الاماكن هل يريد ويقع ام لا في الاماكن في
 في ان الكفر اى هو هو في الاماكن في الكفر

الامكان

طوائفهم قد يقتصر عند ذلك ويمكنهم القول بالحق الجسائي بهذا المعنى مع عدم القول
اعادة المعدوم وقية نظرا لظاهرها اذا احرق حبل زبد وذرت الرياح تراه لا
يبقى شخص بل ان بقيت الصورة والاشياء بل لا بد في عود الشخص بعينه من عود شخصه
بعد اعدامه كما مر من الاشارة اليه نعم ذكر بعض المكلفين ان تشخص الشخص بنفسه بعد
موته وتفرق اجزائه لا يعدم التشخص وقد مضى ما يوجب اليه من الاخبار وعلى هذا قلنا
بعض العوارض الغير المشخصة واعيد غيرها كما كان لا يمتنع في كون الشخص ذاتا بعينه
عندهم فاعلم ان القول بالحق الجسائي على تقدير عدم القول باستماع اعادة المعدوم حيث لم
يتم الدليل عليه من الاشكال فيه فاما على القول به فيمكن ان يقال يكفي في المتبادر انه ما اخذ
من تلك المادة بعضها ان تلك الاجزاء بعضها اذا كان تنبها بذلك الشخص في الصفا
والعوارض بحيث لو رآته لعلنا ان ذلك اذما بالذات والادام على الروح ولو بسطة
الامات ويروى بعينه ولا يدرك النصوص الا على اعادة ذلك الشخص معني انه يحكم عرفا
انه ذلك الشخص كما انه يحكم على الماء الواحد اذا فرغ في انائين انه هو الماء الذي كان في اناء
واحد فاعاد وسرعا وان قيل بالهوي ولا يمتنع الاطلاقا في التعريف والعرفية واللغوية على استمال
تلك الدقائق الحكمية وقد امانا في غير بعض الايات ونرجع بعض اخبارنا الى ما يريد ذلك بقوله
قال علي بن ابي طالب في قوله تعالى فاعيدناهم خلقا اعبروا عن كلام بعض الافاضل في ما شاع
اتفق المحققون من الفلاسفة والمكلفين على جهة المعدوم واختلفوا في كيفية صلب جهور
الفلاسفة الى انه رصاصي خط لان البدن بعد اعدام صورته واعراضه فلا عادم والنفس حرة
مجرد بان لا يسيل اليه الفناء فيعود الى عالم آخر يستطع العلقا وذهب كثير من علماء الامم
كالعراقي والكوفي والحلي والراغب والفاطمي والزيد والديلمي الى القول بالمعاد الرصاصي
الجسائي جميعا واما ما في ان النفس حرة فيعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية
والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور المعتزلة والناحية في الامام الرازي والافرق

الفرق ان المسلمين يقولون بخلق الارواح ورواها الى الامان لا في هذا العالم بل في الآخرة
والناحية نعتها ورواها اليها في هذا العالم ويكفر بالآخرة والجنة والنار انما تنبها
على هذا الفرق لا نهجيت على الضاع العامة ان فلا يمتنع ان يكون كافر او ضالا لا يكونه مما
لا يهيه الناحية والصاري لا يعبرون ان الناحية انما يكون لا كما هم الصفة
والناحية الصافي لقولهم بالتسليم اما القول بالنفس الحرة فلا يرفع اصلا من اصول الدين
بل يما يريده وبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقع فيه شبهة التكون كذا في ما
العقول وقيل ان الامام الغزالي في حق المعاد الرصاصي في ان النوع الثابت في الصفا النسبة
الى الروح حتى يبقى الى كثير من الاوهام ووضع الشبهة بعض العوام انه يكون حشر الاجساد
عليه كيف وقد صرح به في موضع من كتاب الحياء وغيره وذهب الى ان اشارة كثر وانما
لم يشرحه في كتبه كغيره لما قال انه ظاهر فيحتاج الى اعادة بيان نعم بما جعل كلمته و
كلام كثير من القاطنين بالمدين الى ان معنى ذلك ان خلق تعالى من الاجزاء المرفقة لذلك
البدن بما فيعيد اليه نفسة الحرة الباقية بعد خراب البدن ولا يصح ان يكون غير البدن
الاول بحسب الشخص ولا استماع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اصل
الجسد جواردا وكون شخصه كما في مثل اجل احد بعينه ذلك وكذا قوله تعالى كما انصت حلو دم
يدلهم طوعا وكرها ولا سلطان يكون قوله تعالى وليس الذي على السموات ولا من يقادر على
ان خلق منهم شاة الا هذا فان قيل فليكون الثاني انما بالذات والادام الجسائي
فيتم على الطاعة واركب الحصة فليكن العبارة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو
بواسطة الاصل ويروى بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن فليقبل الشخص
الصبا الى الشريعة انه مربيته وان تبدلت العود والحقا بل كثير من الاجزاء والادام
ولا يقال ان حقي في الشياخ في الشبهة فليكن على من يذكر اقول ان المعاد
كيفية الاعادة وقال في قوله الجسائي في كلامه شاع الفاعل وقال في قوله الجسائي

جلبت

لم

المعدوم

الحصة

بعد ذكر احوال العلماء في كيفية الاعادة اقول الا حظه الاول المصنفين بما تواتر في
 وعلم ضروري من ثبوت الحشر الحسابي وسائر ما ورد فيها من خصوصياته وعدم الخوض
 في امثال ذلك اذ لم يخلف بذلك وربما اتفقوا على القول بشئ لم يطالبوا
 ولم تكن معدودين في ذلك لادعاه الموقفي للحج والساد في المبدأ والمعاد انتهى فانه
 قبل لا يجوز المعقول على الايات الاحصائية في هذه المسئلة من وجوب ان يكون الحشر
 بان طواهر الايات الاحصائية لا يفيدها القطع والمسئلة لا بد منها من القطع وانها امران للثبات
 الواردة في القرآن على التشبيه والعقد ليست اقل ولا ياضف ذلك من الايات
 الدالة على اثبات المعاد الحسابي ثم انكم تجوزون تاويل تلك الايات فلم لا يجوز ايضا
 تاويل الايات الواردة هنا بان يقال ان الرسول عليه الصلوة والسلام وعلى اولاده
 الطيبين الطاهرين لما كان معبرنا الى كافة الخلق فلا بد ان يخاطبهم بمخاطب يمكنهم
 الوقوف على معناه والمعاد الروضاني جملة اقسام الناس وازكيائهم ولو
 انه عليه السلام كان يصرح معهم بالمعاد الروضاني فاما يصرح بذلك مع الاذكاء ومع الغوام
 والاولى بالاطل اما اولادكنا بالذين يتصورون حقيقة المصنف كيفية سماع
 وشقاوتها بما لا يوافق في الاحصاء والا الواحد بعد الواحد فلو لم يكن النبي ومعبرنا
 الا الى امتنا لم تسقط فائدة البعثة واما تاسيا هو ان الذي يبلغ في الحقيقة الى هذا
 للعلم تكن حاجة الى البعثة طاسة فكيف يلي بحكمة الحكم ان يبعث الرسول الى
 من لا تشد حاجته اليه ولا يبعثه الى من تشد حاجته اليه واما الثاني وهو ان
 يصح ذلك مع الغوام هو اطل اتصاله على السلام لا بد ان يرغب الخلق بان يعلمهم
 بالامر الذي يعلمونهم انهم يرغبون فيها ويتوعدونهم بالامور التي يعلمونهم انهم يرغبون
 ويفترون منها والغوام لما لم يخبر بها انهم للذات النفسانية ولا الام النفسانية
 من الرسول ان يامرهم بالطاعات المستطاعة من انهم في اللذات الروضانية

معدودين

بعضه

الروحانية وبينهم عن اللذات البدنية بتجوفه اياهم عن الامور النفسانية لان
 التعجب في الشئ لا يقتضي عن الشئ ان يمكن الا بعد العلم بالمعرفية او المنفعة عنه
 فثبت بهذا ان الرسول لا يمكنه مخاطبة الخلق بالمعاد النفساني ثم لا بد من مخاطبتهم
 في الامور التي لا يمكنهم من عقوبته الا بعد ان لا بد ان يعلموا بنسب صراط
 الا ان يخاطبهم بالمعاد البدني ليكون ذلك مثالا للمعاد الروضاني وما يحقق ذلك امران
 احدهما مجي المقتضيات في التشبيه والعقد ولو لا هذا السبب لجاز مجيها وانها اما
 لوقد بان ان المعاد البدني كان بخلافه القدير بما كان للرسول طريق الى تقديم الخلق
 امر المعاد النفساني الا هذا الطريق فاذا اتقنا ان سفير عدم حجية المعاد البدني
 فكل من عليه ان يخاطب الخلق بالمعاد البدني علم ان التحرك بمخاطبة الانبياء الخلق
 بالمعاد البدني لم يكن دليلا على صحة المعاد البدني فاما اولئك ان شيئا من الايات و
 الاخبار لا يفيد القطع فيه اولا انه كان مرادكم انه لا يفيد القطع ابتداء فلا يصح
 لان قضية الطريق لا يتبقى قطعية الحكم وان كان المراد انه لا يفيد القطع ابتداء وانما
 فذلك يمنع لانه قد يقر في موضع ان طواهر الايات والاحاديث بحجة حجة العقاد
 المتأمن بدلولها الطاهرية وتاسيا ان هذا انما يصح في كل واحد واحد منها ولا كيف
 تكون استقامة القطع بامر محصور من الايات والاحاديث اذا كانت متوافقة متعاضدة
 في باب الله على امر محصور يمكن مع عدم وجود المعاد من العقل والفعل بل ترى اما
 بقطع بوجوب الصلوة في الجملة وصوم شهر رمضان من الكليات السبعة النبوية بدون ويب
 تلحق في ذلك فان قيل ذلك بالتراتبية وكذا من ضرورة ان الدين قد اقبل مثل
 في باب المعاد احية انما اولئك ان المقتضيات الواردة للمخ حجة ان الايات و
 الاخبار لا تجزى الخلق على الطاهر اذ لم يكن معاد العلم القطعي ان حكمهم لا يرد خلاف
 الطاهر بدون اقامة قرينة وعلمية بناء القويم والتقويم والايات المتشابهة وكذا

بل هو
 حجة

الاخبار المتشابهة انما وجب حملها على خلاف الظاهر لكون الظاهر خلاف للفظ فلهذا مترلة
 اقامة القرينة على ارادة خلاف الظاهر المعاد للحسب في ليس مما يخالف القضاة فان
 قيل ههنا احد يدل على استحالة المعاد للحسب في بعض القول الاجمالي في بيان ان القول
 بالمعاد للحسب في محض في الشقين احدهما موقوف على حوازا عاده المعلوم وهو ان
 يكون المراد بالاعادة ايجاد الاشياء بعد العدم والاعادة بالمعنى الثاني
 محال والشق الاخر وهو ان يكون المراد من المعاد جميع الاجزاء بعد تفريقها وهذا الشق
 ايضا باطل بعينه وجوه القول بالمعاد باطل والقول التفصيلي ان المراد بالاعادة ان
 كان هو ايجاد الاشياء بعد صيرورتها معدومة هو اعادة المعلوم وهذا باطل بوجه
 الاول بدعوى الضرورة وتناقض الاستدلال به فلا يصح الحكم عليه بغير الضرور
 الثالث يلزم تحمل العدم بين الشيء ونفيه والى ما به لاجاز اعادة المعلوم بعينه وجمع
 متشخصه لاجاز اعادة وقته الاولى لانه من جملة ما ضرورية ان الموجود بقيد كونه في هذا
 الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر المعلوم باطل فبقائه كون الشيء مستداه
 من حيث انه معاد وايضا فيه جمع بين المتطابقين وايضا فيه يلزم التسلسل
 لا مقارنة بين الوقت للمستداه والوقت المعاد بالمهابة ولا بالوجود ولا بقى من الجوار
 ولا يمكن اعتدله بعينه بل بالقبلية والتبعية بان هذا في زمان سابق وهذا في
 زمان لاحق فكيف للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا وتسلسل وتكافؤ المراتب
 هو جمع الاجزاء والاصاها بعد ان صار متفرقة ميتة فهذا ايضا باطل من وجهين
 ان الانسان ليس مشاركا لسائر الناس في مجرد الحسب مما رتبهم في بعضه
 وما به الاشتراك غير ما به الاستيثار فنحن كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون
 رائدا على ما له من الحسبة وذلك الزائد لا بد وان يكون صفة قائمة بذلك تسمى
 فعند تفريق اجزاء الدين لا بد وان تتركب من تلك الصفا ولو قدرنا ان الصفا

في بعض
 من الجوار
 في بعض

الله تعالى بعيد ذلك المثل فاما ان بعيد تلك الصفا التي باعتبارها شخص ذلك
 الشخص او لا بعيدها فان اعادها مع انهما قد عدت كان ذلك قول باعادة المعلوم
 وانه محال وان لم بعيد تلك الصفا لم يكن الله تعالى بعيدا من ذلك الشخص متناه
 شخصية فلم يكن بعيدا العين ذلك الشخص بل غاية ما في الباب انه يكون بعيدا لبعض
 اجزاء ذلك الشخص من حيث هو ذلك الشخص وذلك باطل القول بالاعادة لا يقال لم لا
 يجوز ان يقال الذي تشير اليه من زيد بانه ذلك هو الاجزاء التي اجمع من تعلقها بـ
 تعينت تلك الاجزاء باق بعد تفريقها وذلك الحسبة والشكل والخلقة عنها فاذا جعل الله
 تعالى الاجزاء حية كان قد اعاد تعالى زيدا بعينه لا ما يقال اننا نعلم ان من ذبح شاة في
 جميع المواد الحاصل بعد احراره اياها فان تلك المواد لا يكون هو عين تلك الشاة اللهم لا
 ان بقه انما لم يكن ذلك المواد عين تلك الشاة لان تلك الشاة كانت عبارة عن مجموع
 اجزاء ارضية واجزاء مائية واجزاء نارية واجزاء هوائية ولما لان فلم يبق الاجزاء
 الارضية فلا يجوز ان يقول ان تلك المواد عين تلك الشاة فعلى ذلك الامر ما ذكرناه فكا
 من الواجب ان تلك الاجزاء النارية والهوائية والمائية والارضية لم يبق بعضها عن البعض
 فامميلة لها بعد افرقتها وزوال الحسوة والصورة وتعلقها بما اعاد من تلك الشاة
 وذلك معلوم الفساد بالضرورة فثبت فساد هذا الاحتمال ايضا ان انسانا
 لو اكل انسانا اخر وصار اجزاء المأكول اجزاء لذلك فلو اعاد الله تعالى ذلك المدين
 فليس صاها جزءا لاجدا الى ان يجعلها لاجزا واصاها كان احد ما غير معاد وهذا
 خلف فلم يبق الا ان يجعلها اجزاء كليها وهذا باطل بالضرورة فثبت ان الله تعالى انما ان
 بعيد جميع الاجزاء الدينية التي حصلت في هذه العجرا ولا بعيد الا القدر الحاصل عند الموت
 الا ان محال اما ولا ظلم ذكرنا ان من صاها انسان اخر جزاؤه استحال اعادة جميع ما كان
 لكل واحد منها من الاجزاء اياها وانما نانا فلا بد من التحمل ان يحمل جزاؤه عن بقى انسان ثم

يصير جزء الجسم غذا ثم يأكله ذلك الانسان حتى يصير ذلك الجزء لصنواخر فلو اعاد الله
 تعالى الى كل عضو جميع ما كان له من الاجزاء لم يلزم ان يحصل ذلك الجزء جزء للصنويين معا
 وانه محال واما الثاني وهو ان لا يعيد الله تعالى الا القدر الحاصل عند الموت فيلزم ان
 يعيد الناس في اعضاءهم على ذلك النقص حتى يعيد الا على كل عام والمجوز على سبيل
 وذلك عالم يقبل به واحد من العالمين بالمعاد والواقع انه قد ثبت ان الدور الماضية غير
 متناهية فافترض ان انسان الماضية ايضا غير متناهية فلو اعادها جميعا لم يدخل حساب
 لانها لها في الوجود وذلك محال وخاصا ان الله تعالى لو اعاد الابدان فاما ان يكون جميع
 الاعادة هذا العالم او عالم اخر فاما كان ذلك قولا بالناسخ والاطلاق لما تزيل من
 من قول الانبياء وان كان الثاني لم يوجب العالم اخر غير هذا العالم وذلك محال لان القول
 عالمين محال وشاسها وموانه قد ثبت ان الله تعالى ان القوة الحساسة لا تقوى على افعال غير
 متناهية فالاجزاء التي يعيد الله تعالى لا بد وان تقدم احرازها من السعادة والشقاء
 البدنيان فيحصل ان يكونا دائمين وساجها هو ان الابدان الحساسة مولفة من العنا
 فلو اعادها الله تعالى لوجب ان يعيد لها متاعا من هذه العناصر ولا يمكن ذلك اعاده
 للبدن الذي كان بل يكون احدا تالبدن اخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد وان يكون
 مولفة من العناصر الاربعة لا بد وان يحصل فيما بين هاتين وافعال حتى يتكون البدن
 الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت للتحالفة للعلية التي ذكرها الله تعالى في كتابه
 هو ان الحرارة دائما تعمل في تحليل الرطوبة وذلك يؤدي الى خضان الحرارة اصابا فلا
 كل واحد منهما عاملا في تنقيص الاخر حتى يقتضي الى انقطاع الحرارة وذلك يؤدي الى الموت
 استقامت في غير اجزاء كل بدن من اجزاء البدن الفخر واعادة كل واحد منها الى مكانه
 يستدعي كون الفاعل عالما بالجزئيات وذلك باطل فكذلك المزمع راسها ومولفها
 الذي على الخبر به الانبياء غير معقول من صوره مستدوها ان اجزاء الابدان لا تستمر

في اجزاء
 من اجزاء

واستمر للو كذا محال على ما ثبت وانما انكم تقولون الجنة فوق السموات السبع وان جهنم
 الاخرين السبع وذلك يتناقض في كرية العالم وانما انكم تقولون الجنة فوق السموات السبع
 فيلزم حصول الاجسام الكائنة العالسة في جبر الانبياء وانه محال ان يهاجر الجبر
 في يوم يوم الاحترق غير معقول وراسه ان الفاعل لا يجازي لان على الله تعالى بعد
 بين المعادين وذلك ظلم وراسه ان لا يكل واليس من غير حصول الاعراض البدنية
 الاستمرار فالاحقان والاعراض والاعراض غير معقول وما شها وموانه لو جاز
 لكان الانسان لا من اب وام لكن يجز في كل انسان نراه ان يكون فذلك لا يمكن بل لا بد
 وذلك بسقطه واذ لم يجز ذلك بطل القول بالاعادة وربما قالوا ان يكون الانسان
 لا بد وان يكون من المني ودم الطمث فاما من الاجزاء الزاوية ذلك محال معلوم استقام
 بالبدنه واذ كان كذلك بطل الاعادة حلك عشرة كاملة تدل على بطلان المعاد بال
 الثاني الحق لما ان تخالف السن الاول وتنع امتناع الاعادة للمعذور ونقول دعوى الضرورة
 في ذلك غير مستمرة كيف يجوز عاقل كون امتناع اعادة المعذور ضروريا مع كون
 المسئلة من مطاوع النظر لا زكيا وكون الفلاسفة صارفين مهمهم الى ما نرى
 في اقامة الدولة على امتناعها فالرازي ان دعوى جواز عود المعذور ليست
 في العقل من مذهبكم ان حقيقة الانسان هي النفس الماهية مع انها لا تدرك بالحواس
 اصلا وفرغتم عليه ان الانسان لا يسمع ولا يبصر ولا يدرك ولا يشتم ولا يحفل
 ولا يتفكر ولا يهيم ولا يشتهى ولا يعصب بل الفاعل لهذه الاشياء في موجوده في جسم
 ذلك الجسم هو الاله العالمة للانسان فمن جواز الترام مثل هذه القضية كيف يمكنه
 ان يدعي ان يجوز عود المعذور معلوم بالضرورة ان الجواز ليس الا في وجوده
 منها بما عارضه بانه لو امتنع اعادة المعذور لفتح حكم عليه بانه يتمتع عليه الموجودة تاسا
 وان وجوده محض بالصد من الاول فما كان ممكنا والثاني واجبا ويجوز ذلك والثالث

ح

بالسؤال يعم المصنفين بالنقض بانه لو تم لزوم ان لا يصح اصلا حكم العقل على ما
 بوجوده والازم باطل الصدق قولنا المعدم المحل يجوز ان يوجد ومن سئل يجوز ان
 يعلم الى غير ذلك وبوجه آخر بانه لو تم لزوم ان لا يوجد المعدم اصلا فليزوم استثناء
 الحادث بيان ذلك انه لو صح إيجاد المعدم لصح الحكم عليه بصفة الإيجاد والمعدم لا
 يصح الحكم عليه بشيء ومنه ان قولنا المعدم لا يصح الحكم عليه بحكم بعد صحت الحكم فهو
 ومطل نفسه وانما لا يلزم من عدم صحة الحكم عليه عدم جواز اعادته لان عدم
 الحكم بسبب عدم هويته في الخارج والاعادة لا يقتضي سلب الهوية وبها انه لا يسلم ان
 المعدم ليس له هوية اصلا فان المعتدلة يقولون بغيره في الخارج ونحن نقول بثبوته في
 الازمان فليكتف ذلك في صحة الحكم ومنها انه يكفي لتجاوز ان يحكم على زيد مثلا
 كونه موجودا بانه مسجود بعد فناءه ^{في هذا القول الذي هو الراجح في هذه المسألة} ما
 ذكرناه متناقض لا يمكن على المحل من بانه يمنع اعادته فاذا جاز ان يدعى ايضا بالمتناقض
 عدة فلم لا يجوز ايضا الصفة فان قالوا نحن نحكم عليه بالامتناع والصفة لا اذ لم يكن احدهما
 فكيف يحكم على حكم ما عقيل والمتناقض بعد ما صلا لان الحكم بانه لا يصح الحكم عليه تخصيص له بامتناع
 الحكم عليه هذا هو نفس الحكم فدان ان كلامهم في هذه المسألة لا يفتك من المتناقض ثم قال ان
 القائلين بان المعدم شيء ليسوا هم لما انتفى اللزوم للعدمية خلاصه هذه الشبهة وليس الامر
 كما اعتقدوه وذلك لان من ذهبهم ان اعاد المعدم اليك على حصول وجود اخر له بل على
 عن حصول ذلك الوجود الذي له غيره اخر له وجها عليه ان يحصل عدلا عادة وكان وجودا
 اخر كانت الذات متصفة في هذين الوقيين بوجودين ولو جاز تجاوز حصول ذلك الوجودين فيها
 دفعة واحدة فيقع الترادف في الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك من ذهبهم فقولنا هذه الذات
 ثابتة في العدم ولكن الوجود غير ثابت في العدم فاذا ارجعوا اعادته ذلك الوجود بعينه مع ان
 ذلك الوجود بعينه غير ثابت في العدم لزوم ذلك الوجود ما الرضا في اصل الذات اعلم حقا الله

علم في قوله تعالى
 من الله

رحمت الله تعالى ان بعض المتألفين من محققهم ذكر ان مال الدليل للسطور بما ذكره الشيخ
 في التعليق في بيان هذا المطلب ما فيه الجمهور فلا يرد عليه ما اوردوه وكلام الشيخ المشار اليه
 اذا وجد شيء وقنا ما لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر علم ذلك او شوما علم ان الموجود
 ما يوجد اما اذا عدم فليكن الموجود السابق ولكن المعاد الذي يحدث به ^{فيكون المعاد}
 ولكن بكم في المذهب والموضوع والزمان وغير ذلك واخالفه لا بالعدد فلا يغير عن
 في استحقاق ان يكون منسوب اليه دون ح فان النسبة الى امرين متشابهين من كل وجه
 لان النسبة التي ظهر هل يمكن ان يحل فيها ولا يمكن لكن بما اذا لم يحل فلا بد ان يحل
 لعدم ما اولى من ان يحل للاخر فان قيل انما يؤول الى ذلك لانه لا يكون في غير
 نفس هذه النسبة واذا لم يبق بيان نفسه بل يقول المصنف ان كان من لا يصح مذهب من يقول
 ان هذا الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويقتضي من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من
 حيث هو كذلك ثم اعيد اليه الوجود بالاعادة امكن ان يقع بالاعادة الى ان يظل من وجوده اخرى
 واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدم في حال العدم وانما ثابت لم يكن احد الحادتين مستقلا
 يكون قد كان له وهو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل انما يكون كل واحد منهما معاد الاول او يكون
 واحدا منهما معاد الاول اذا كان المحمولان الاثنان وجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه
 مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابته واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد موجودا او
 ذاتا شيئا واحدا واعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا افاد استمراره في نفسه ذاتا واحدا
 بقوله الاثنيتية الصفة لا غير هذا كلامه ثم قال بعد نقل كلام الشيخ ليس استدل على
 امتناع التعدي بامتناع الحكم على العدم كآخره السابقون وكيف يفهم من عاقل مثل هذا الاستدلال
 بل يحصل ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانها يكون موضوع الموجود في العدم شيئا
 لعدم وجوده والذات حال العدم فامتناع المعاد عن التساقط الغرض اختصاصا بصفة
 المكان كونه ناشيا من حيث الذات في حال العدم فربط لان المعدم لا يوصف له وان كان لكونه

ولكن
 ولكن

احتياط

معروض الوجود اذ هو عين النسبة التي وقع النظر في مكانها وذلك غير متصور مع ضلال
 لانه يجب الاتية الصواب انتهى اما القول برده على الشيخ انه ما يحتمل ذلك ولكن بغير في الحديث
 والوجود فان كان مرادك ان جميع اشخاص يكون عينها مستحاج فحينئذ يكون عين ح فلا يكون
 مستلزما لاشكال ايضا لان اتحاد الاشخاص مع لائنية حال الضرورة والاضا الى كمالها
 لزم ان لا يحصل لها اليقين بان زيد اليوم هو زيد الذي كان امس هذا سفسطة في حق القول
 في الشيخ ايضا يظهر من الحاشية للمزيد بان ياروه معرفته في حشد استعمال عدم الامتياز
 بين المعاد والحادث الجديد اما لزم من فرض ذلك المحل والمحو جواز ان يستلزم محلا والاضا الى كمالها
 لا نسلم ان الامتياز بين المعاد والمبتدأ لا يفسد الا اذا فرضنا ان المعاد باق بما هيته فانه
 لم لا يجوز استكره الامتياز بينهما لاصل من قبل العلة الفاعلية او المكان ونحو ذلك بان
 يقع المعاد مما اترفيه الفاعل مرتين بخلاف المبتدأ الحادث الجديد وهذا المكان استلزم به
 تاسعا محلا والجديد ونحو ذلك ايضا يرد عليه انه ما املانه من عود المعاد ومن امتياز
 عن الحادث الجديد فلم لا يجوز العود مع عدم الامتياز وان كان مرادك اشتراكها في تبيين
 الشخص فلا يتم القرب للضرورة التباين حشيد بين المعاد والحادث الجديد والاضا يرد عليه
 انه بالاضاق بينا وبين معظم الحكماء ان الواجب ان كان عالما بالحادث الجارية ومكانها في
 العالم من انواع المادية والجواهر الاعراض والوعلى وجه كل بل قال بعضهم على وجه
 حيز ايضا كما عرفت في بحث التوحيد قبل اتحاد تلك الاشياء وحكم على انها لا تشابه بانها
 عين ما كان الله تعالى عالما بها مع انها لم تكن موجودة بوجودها في اصلها فلم لا يجوز ان يكون
 العالم الالهي السعطي بالمطابقة لان يقيدان هذا المعاد من عين ما كان الله تعالى عالما به بانه
 معاد موجود مرة ثانية ويكون علمه تعالى هو الفارق بين المعاد والمبتدأ كما كان علمه تعالى
 هو المميز بين المعاد ما حين العدم والاضا الى ذلك يقع بعد الاتحاد ان الذي سطر
 العلم الزيدي دون عرفان قبل الحكماء لا يقولون بطله تعالى بالجوارث النبوية على الوجه

وهذا هو

على الوجه الذي فلا يتصور وجوده تعالى في زمان لم يكن معلوما بمرجوعه اقلنا على تقدير
 التسليم فمهم لا شك قالون سبق العلم على المعلوم ولو انا كما انفتح فيما قبل فخرى الكلام
 في تلك المرتبة واجدنا المقصود بقديم الكلام على وجهه لجاز ان يوجد مثله بمراد عنه مستدرا
 في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها متصلا
 في شخص مكسوف بعوارض شخصية بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يفرق بين المعاد
 والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون اماهية ولا عوارضها الشخصية لعدم الاختلاف
 بينهما اما بانه ان ارادتمثلة ما يشاؤه في ماهيته وشخصه معا كما يظهر من قوله
 فانه الفارق بينهما لا يكون اماهية ولا عوارضها الشخصية لعدم الاختلاف بينهما فوجود
 المثل بهذا المعنى محال اذ لزم منه ان يتفصل شخصان يتشخص واحد فيكون الشخص
 الواحد متزاك بينهما فلا يكون تشخصا لا يتفصل تشخص الوجود المانع من الشبهة
 مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير شخصية فان المعاد ما قد وجد ثم عدم و
 المثل مبتدأ فلا يكون لذلك لا يقال قط على هذا اذا وجد فردا مكسوف بعوارض فهم يعلم
 انه الذي وجد او لا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ لا نقول لا استعمال في عدم التمييز بينهما
 عند العقل اذ هما يلتصق العقل ما هو معتبر في نفس الامر على انه كلام على السداد كما
 وان ارادوا المثل ما يشاؤه في ماهية فقط فلو لم عدم الفرق منع لجواز الامتياز
 بالعوارض الشخصية واورد عليه المحقق الذي في فقال انت جدير بان هذا افتراض على
 بغير المسخرين كما ذكره السارح اما على تقرير ما نقل عن الشيخ فلا لانه لا يتوقف
 على اخذ ما كان هذا المثل اذ محصلة ما نفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما
 اذ لو كان بينهما امتياز كان احدهما موقوفا عليه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف الآخر
 لكن هذا محال فما فرضناه معاد يكون بعينه للثبات المفروض لا متاع الامتياز
 فلا يكون معادا واورد على قوله ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير شخصية

صدر بعد ما مر من ان العلم
 العقلي هو هذا العلم الذي
 اشار اليه الشيخ بمراد من تفكر
 لوجاهة مادة العدم

وكرضا وجود

[illegible]

والصفة لا توصف ولا تفصل وليست بشئ لا موجودة وان الوقت وبعض الاشياء
لا يمكن الاعادة وبها يمكن حمل لا يلزم ان فرض الاعادة للمعروف قد يحمل المعاد غير
معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس له الثاني اصلا قول ملحق بصفة الحمل
هذا لفظه ولما كان الشئ يدعى بزيادة للمدعى لم ينال يدعى بعض المقدمات الشئ
صورة المتع انما هو الزمان اقول لا يخفى عليك ان الذي معلوم بالضرورة امتناعه
مضرورة امتناع اجتماع القيسين هو ان يكون الشئ مقدما على نفسه بمعنى ان الشئ
يكون في وقت موجودا مع عدم نفس ذلك الشئ بعينه في ذلك الوقت لان المتأخر
ان يكون عدمه مصاحبا لوجود المتقدم عليه هذا هو الذي يجزاء الدور اما امتناع ان
يكون الشئ موجودا في زمان ثم معدوم ثم يوجد بعينه فممنوع وعين المتأخر منه قال
قبل يلزم هناك لان زيدا مثلا اذا وجد ابتداء لم يكن هنا وجود المعاد في ذلك
ولما كان المعاد هو المتبدا كان عدم المتبدا مع وجود المتبدا فلهذا ليس الامر كذلك
فان القول باعادة المعدوم لا يقتضي القول بعدم التباين بين المتبدا والمعاد اذ
نعم يقتضي عدم التباين بحسب العوارض المستحصية لعدم زيدا المعاد مع زيدا المتبدا لعدم
زيدا الذي يقيد كونه في يوم الجمعة في الصورة متدا مع وجوده في يوم الخميس خارج
قوله فانما تعلم هذا ان الشئ الواحد لا يكون له فيه اقسام لا يجوز ان يكون تحتل بعدم
بين الوجود ان يتبدل في المعاد فيخلو بعدم بين البياضين للجسم فان الجسم ادام كونه
ابيض بياض خاص فيصنف بغيره من ذلك الجسم البياض والازم اجتماع الامكان
خلاف اذا لعدم بياض بسبب وجود الحرة مثلا ثم يصير بعد ذلك ابيض بياض اخر
فيمكن الوجود المعادي بالنسبة الى الوجود الابتدائي كالبياض المتأخر بالنسبة الى البياض
الاولى في زمان ما في دعواهم بديمومية المسئلة من الصفح لا يخفى ما في ذلك
من انه من فائدة ليس من صفات المتع والقول كما انه لم يكن لا يكون لئلا يوافق

عدم

سورة

وما قال العلامة الدواني في توجيهه فكلت وبنى على الامر العاسد ايضا قول
الشئ باسناد التلقين الى من يقول بان الصفة لا يوصف المع غير سموع و
شاعة في ان يقول انه يجوز ان يكون اعادة المعدوم في بعض الامر ممكنة وفي
بعضها وله نظائر كثيرة الا ترى ان الحوادث البتة محققة بالعديد وبعضها
السابق فقط كالقوس والرياح والحركة العقلية والحوادث ليست بممكنة ومن
اولى في ذلك في مواضع لا تخفى ايضا اجيب عن الدليل الثاني بان لم يجوز ان
يكون المتأخر بين الحالين بخواص غير متحصية مع بقاء العوارض المستحصية بحالها في
الحالين فلا يلزم تحلل عدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه وايضا اجيب بان
هذا الدليل دلل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا لا يلزم تحلل الزمان
الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص في ظرف زمان البقاء او يدعي المحقق الذي
بان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تحلل الزمان بين الشئ ونفسه بل تحلل
بين الشئ باعتباره وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني
لان السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك التوحيما هو الزمان بالذات الشئ
مع حصوله في الزمانين بالواسطة لانفس الذات من حيث هي فانها مستمرة قد برز
اجاب عنه الصفة الشريانية بانها لا تقتضي اصل الدليل مثل التباين
الذي اعتبره المتبدل في صورة النفس ويقول تحلل عدم بين شئ باعتبار وقوعه
في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني والثالث ومثل ذلك
جاء في حاشيته المعلق في صورة النفس انما هو حاصل الكلام ان امتناع تحلل عدم
بين الشئ ونفسه لو كان باننا الى ان التحلل يقتضي التباين فيكون لا يحل
ايضا بين شئ ونفسه وان كان بالنظر الى ان تحلل عدم يقتضي عدم الشئ على
بالعقل للمحال فهو غير لازم جازع وان كان بالنظر الى ان تحلل عدم يقتضي التباين

وض

حين تحلل الدم يوجد او معدوما هذا لا ينافي مع كون الشخص في العقل وجيب
عن الدليل الثالث بما حاصله انه مبني على مقدمة فاسدة وهو كون الزمان من الشخص
واما قدما بقاؤه لا فاعطون بان زيدا هو ذاته لاجل انهما متصلان ببعضهما
بجميع متعلقين بغير اعادة وقت الوجود في هذه الساعة هو عينه الذي لا ينفك
حتى ان مؤخره خلاف ذلك مشتبك في السفسطة وما بعد من انما يعلم بالضرورة
ان الموجود مع قد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان الثاني
فذلك تغير بحيث من ولا اعتبار دون الخارج وبكلى انه وقع هذا التغير في ان
على مع احد من تلك المدة وكان مصرا على التغير بحيث لا ينفك بناء على ان الوجود في
المتشبه افضل الوجود ان كان الامر على ما تقدم فلا يلزم في جواب لا في غير من كان يثبت
وانت ايضا غير من كان يباحث في فهم التليد وعاد الى الحق فاعترف بعدم التغير
في الواقع وان الوقت ليس من الشخص او ادرك عليه المحقق الذي في هذا العمل من جعل
الزمان من الشخص الاول ان الزمان وجود الشيء بحدته الاتصالية مدخلا في شخصه
فاذا قطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود تحلل الدم لم يبق الشخص او ان
الوجود المدرك مدخلا في شخصه وانما هو من الزمان مدخلا في خط ذلك الشخص بشرط
اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الساعة وهو المنع الجوهري لا ينفك عنه
لا يتوقف الدليل على كون الزمان على الوجه المذكور متصلا بل كان لا ينفك ما هو
المتخصص به الدليل ايضا الذي لا يتحقق ما فيه من التكلف الباردة اما اوله فلا كلام
الشيء الذي جرى مع من ياربع في ان فرض من يقول بكون الزمان متصلا
بمتبدل الزمان لا يفي الشخص وان لم تحلل الدم واما ثانيا فلا بد من القائلين باستحالة
اعادة اعدام من الحكماء كافي على غيره لا يقولون بكون الزمان متصلا بما في نحو كان
المستدلون بهذا الدليل انهم مراءوا احكاما قد لا ينفك ذلك لا يتم على سبيل المثال

بشيء

وهذا هو المطلوب واما ما ينافي من هذا القول في الصفة والوكالة مبررة فقول
يقول ان المكان متشخص او ان حركته العاكسة متشخصه او ان حركه الكوكب متشخص بشرط
عدم تحلل الدم دون فرق ولما لا ينافي من حاصل هذا القول ان طبيعة الزمان
هي حيث هي ما لم تحلل الدم متشخص لزيد مثلا وهذه الطبيعة طبيعة كلية
يقوم من الامر الكلي ان شخص الجوزي ايضا الطبيعة باقية بعد الدم ايضا فاجابة
الى عدم الجزئية خاص بالزمان الفارق للوجود المستند ولو قيل ان طبيعة الزمان عامة
متشخصه مع عدم تحلل الدم قيل فعلى هذا الوعد بغير المدين من الزمان ايضا لم ينفك
لان الدم قد تحلل لا محالة فلا عيب ان لم يكن مستحاضا ولا يستدل على جواز اعادة
العدم بانه لو امتنع عود المعدم وهو عبارة عن وجوده ثانيا هذا الاستماع ليس لما فيه
المعدم ولا للوارثه فالألم بعد ابتداءه كان من قبيل المتغيرات لان متغيره
ذات الشيء والوارثه لا يتغير ولا يتغير بحسب الزمنية فهو امر منفك عنها فيكون
بذلك انكاله كان جازا وجيب ان الاستماع مستند الى امر لم يماهيه المدركة و
هو الدم الطاري او يدركه الدلالة بانه لو جاز كون الشيء مكانا وجوده لا يتغير
وجوده الثاني ظاهر مثل ذلك في الحوادث بان يكون متصفا بوجوده في زمان عدده واجابوا
في زمان وجوده لا خلاف الوجودين ولما حصل ان الاختلاف سواء اعبر في الموضوع او في
المحل وكلما خلاهما في الامكان والاستماع يجري في الحوادث ثم قال الذي يحسم مادة النسبة
ان يقال لا يمكن كون الحوادث متصفا بوجوده في زمان عدده في زمان لا ينفك بغير الاختلاف
وصاحب الموضوع ولا بان خبر في جانب المحل لان الموضوع وهو الحادثة وصف
الزمان يحتاج في ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود فلا ينفك لو كان مقتضايا بذاته
الوجود في ذاته عين لم ينفك منه فكان وجوده في ذلك الوقت فاما الذي يحسم عدده
بكون احراز مثل هذا الكلام في صورة القول بصور عدمه ايضا فان الدم ان كان بوصف

حين تحلل العدم وجودا ومعدوما معا هذا الصنف من كاعرف من معنى التحلل واجب
عن الدليل الثالث بما حاصله انه مبني على مقدمة فاسدة وهو كون الزمان المتشخصا
واعاقلة بعباده لا ناقطعون بان زيد هو زيد لانه لا علة له في عدمه بعينه
جميع متشخصا بغيره علة له في وجوده في هذه الساعة هي عينه الذي لا ينفك
حتى ان من زعم خلاص ذلك مشيئا الى المسقطه وما يفيد من لما علم بالضرورة
ان الموجود مع قيد لونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد لونه في الزمان الثاني
فذلك تغير بحسب الدهن والاعتبار دون التماثل وبذلك يقع هذا الوجه الذي
على مع احده من ثلاثه وهو كان متغيرا على التماثل بحسب بناء على ان الوجود من
المتشخصا فقال الوجود على ان كان الامر على ما زعم فلا يلزم في الجواب ان يكون
وانت ايضا غير من كان ما تحتى فثبت التماثل وهذا هو الذي فاعترف بعدم التماثل
في الواقع وان الوقت ليس من المتشخصا او اورد عليه في الجواب ان هذا العمل من جعل
الزمان من المتشخصا هو ان الزمان وجود الشيء بحد ذاته لا اتصاله بحد ذاته في
فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود تحلل العدم لم يبق الشخص او ان
الاولى المذكورة مدخلا في تشخصه والظاهر من الزمان متعلق في حيزه لا في تشخصه بشرط
اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه التساوية في معنى المنع لغيره بل لا يخفى انه
لا يتوقف الدليل على كون الزمان على الوجه المذكور مستقاهل لو كان لا زما لما هو
المستقص يتم الدليل ايضا انتهى لا يتحقق ما فيه من التكلف للباريه اما الاول فلا يلزم
النتيجه الذي جرى مع من ياربع في ان عرض من تحول يكون الزمان متشخصا بغيره
متقبل الزمان لا يبقى الشخص وان لم تحلل العدم واما تأييد اولئك القائلين باستحالة
اعادة المعدوم من الحكماء كما في غيره لا يقولون بكون الزمان متشخصا باي نحو كان
المستدلون بهذا الدليل انما هم مراء الحكماء فلا يلزم ذلك لانهم علموا ان هذا

مع

وهذا هو المطلوب واما تأييد اولئك القائلين في الصعق وبأنه كالتحريك وفي
يقول ان المكان متشخص او ان حركة العنك متشخصه او ان حرم الموكب متشخص بشرط
عدم تحلل العدم بدون فرق واما تأييد اولئك القائلين حاصل هذا القول ان هذا الزمان
من حيث هو لم يمتحل العدم متشخصا بغيره بل هو متشخصا بحد ذاته وهذه الطبيعة هي عينه
بغيره من الامر الكلي ان الشخص الجزئي ايضا الطبيعة باقية بعد العدم مستحاجة
الى عود الجزئي فالحاصل ان الزمان المتعلق بالوجود المتبادر ولو قيل ان الحيز هو
متشخصه مع عدم تحلل العدم قيل فعلى هذا الوعيد الجزئي المعين من الزمان يعلم بقيد
الاولى لعدم قدرته على الاحالة فلو عدا ان لم يكن متشخصا وهذا مستلزم عاده
المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده تأييد اولئك القائلين
المعدوم ولا للوارثها والالم يوجد ابتداء بل كان من قبل المتشخصا في حيزه
ذات الشيء والوارثه لا تختلف ولا يختلف بحسب الزمان فلو لم يمتحل العدم
بحد ذاته كانه كان جازا واجب ان الامتناع مستلزم ان يكون في حيزه معدوم
هو العدم الطارئ او يركبه الدلالة بانه لو جاز كون الشيء في حيزه لا يتحقق
وجوده الثاني فانه مثل ذلك في الحوادث بان يكون متشخصا بحد ذاته في حيزه
في زمان وجوده لا اختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء جرى في الوجود او في
الحول وكل ما خلافا في الامكان والامتناع عوي في الحوادث ثم قال انتهى بحسب
ان يقال يمكن كون الشيء مقتضا وجوده في زمان ومكان في زمان غير الزمان
وصاحب الموضع ولا بان يمتنع في جانب الجبل اما فلا ان الموضع هو حيزه
الزمان يحتاج في ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود فلا زمان حيزه بانه
الوجود في وقت معين لا يفتك عه فكان موجودا في ذلك الوقت ثم انتهى بحسب
يمكن ان يمتنع في هذا الكلام في صورة القول بضرورة العدم ايضا فان العدم

في حيزه

الزمان فهو محتاج الى غيره فلا يكون واجبا وان كان صريحا في وقت معين لم ينفع عنه فكما
 دائما معدوما وكشف حقيقة الامر ليصبح الحال هو ان عدم الممكن لا يبدان يكون معللا
 بعلته كما ان وجوده كان فلا يمكن فيه تجويز الامتناع الذي هو وجه وكذا ان ينشئ
 فيه اجزاء بامتناعه بالغير بحيث كان ذلك الغير محتسبا بالذات او واجبا كالمعدوم
 بلزم ان لا يوجد ذلك الممكن باصلا واصفيا لا يجوز ان يكون علة لشيء وجوده كشيء معين
 مع عدم عمر مطلقا فاذا فرضنا ان عمر واحد ابتدأ الابدان يتقدم بها على ما
 علة التامة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء فاذا انعدم عمر ولا بد ان يوجد
 ثانيا لوجود علة التامة لان فرضنا ان عدم عمر مطلقا جاز من علة التامة وهذا مما
 صحيح فكيف يحرم العاقل مع ذلك على استحالة اعادة المعلوم مع ان طواهر كلامه
 الروايات والاوصياء عليهم السلام ناطقة بذلك وقد انفتحت اراء الحكماء والمكثبين
 بانهم صادقون وقد دلت الحجج على صدقهم اعلم جهل الله تعالى طين ان الاستفهام
 الى ابطال القول باستحالة اعادة المعلوم ناس على غير من تقادير ليعلم ان المعاد من غير
 فناء العالم كله من الجواهر والاعراض وقد دل عليه طواهر بعض الابان الاحكام
 بتقدير فناء الاجسام مع القول بالصورة الجسمانية وبما يتقدم بالانفعال وبانه تعالى
 لا بد ان يجد تلك الاجسام بعينها وبنفسه بعد اعادة الاجسام بعينها وصفها
 بعينها وان قلنا بتركيب الاجسام من اجزاء لا تجري ضرورة ان الاجزاء وان بقيت
 الحيات لا بد ان تتقدم وتستطلع بما يتعلق بذلك واذا فرضنا ان الله تعالى في حقيقة
 النفس او رده على اختياره من الشقين وهما ان يتعلق بذلك بجري
 النظام على اختيار الشق الثاني فنقول قوله في الوجه الاول كان ذلك قولنا باعادة المعلوم
 وانه حال يرد عليه ولا قولنا يستثنى على استحالة اعادة المعلوم وقد عرفنا انها
 انما سلمنا ذلك لكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية التي هي جديتها

مع

وجدت من اول النبوة الى اخر الحيات ولا شك ان تلك الاجزاء الاصلية التي هي جديتها
 من اول النبوة الى اخر الحيات ولا شك ان تلك الاجزاء الاصلية التي هي جديتها
 فقد حضر الموت ما امر الله تعالى الملائكة بتعريف تلك الاجزاء التي هي الانسان
 يا مسقية من غير ان يقع فيه تعريف وتبدل وتغير في صفاتها وعلى هذا المدعى
 لا على ما ذهب من يقول ببقاء العالم على اجزاء الاجزاء التي لا تجري واقعا هذا انما
 على من ذهب من يقول باعادة الاجسام بعينها او يقول ببقاء العالم راسا اما من
 يقول باعادة امنائها او ببقاء الاجزاء الجوهرية بعينها التي تبقى من بعد الفناء
 الى ان يعمدوا الى الحيات والحيات التي هي امثال العواض المستخرجة من اوليها
 يقولون النفس ان زيدا عبارة عن تلك النفس فقط وهي تبقى وتعود الى البدن مثل
 البدن الاول فلا يرد عليه شيء مما ذكرنا ما هو في وجهه انما اذا اخذت انسان من
 انسان امتنع اعادته لكل واحد منهما من الاجزاء اليه والواجب ان لكل
 انسان اجزاء اصلية هي بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التي للانسان الاجزاء
 فاصلة فالجسد في الاعادة اعادة تلك الاجزاء الاصلية فقط للحال الذي
 الزمان او يقول تلك الاجزاء التي عبارة عن الروح لا يكون ما كونه اصليا بل بما يقبضها
 الملك ففقطها الحافظ الحقيقي فهذا الجواب عن قوله في وجهه ان الذي يحيط بالارادة
 اما ان يكون هو جميع الاجزاء التي حصلت له في مدة عمره او الاجزاء الحاضرة عند الموت
 لا سيما في الدنيا والآخرى الذي يجب اعادته هو الاجزاء الاصلية السابقة للسمرة
 من اول كونه جنينا الى اخره ما هو في وجهه ان الذي لا يمتنع من
 فذبح لما عرفت في بعض الكتاب من صدق العالم واصفيا لا يجوز ان يكون الاعادة
 على سبيل التماثل فيكون في وجهه ان من وضع الاعادة اما هذا العالم او
 غيره ففيه انه يمكن لما ان يقول لم لا يجوز ان يكون هذا العالم وقولكم كان ذلك

له

قولا بالناسخ مردود بان القول بالنسخ يقتضي إطلاقا على الإطلاق بل الباطل انما هو
القول بالناسخ مع انكار الحقيقة والصدق فيقال القول بالدين الذي لا يمتنع على انكاره لا
لانكار الحقيقة والصدق والناظر لا يقتضي الحشر عبارة عن رد النفوس الى الارباب
فان القول بانها مات هذه النفوس لا يلزم منه دفع اصل من اصول الدين ولا يلزم
قاعدة من القواعد الشرعية بل القول بانها مات بعد الدين ويضيقه الا ترى انه لو صح
القول بها لكان ذلك طريقا اخر في دفعها عن ما نصرت الانبياء عليهم السلام من استعمال
ويعلم ان ما يلزم بقرينة قول الاصلية عليهم السلام وان يكون بضمير للدين لا حقيقة
فيه انتهى ويمكن ان يقال ان يكون عالم اخر غير ذلك العالم قوله لا يكون
ذلك محال مردود بان ذلك بالقول بالنسخ يقتضي القول بقوله تعالى اوليس الذي خلقنا
السموات والارض مقادير على ان خلق خلقا على وجه الارض والعلو وهذا نص صريح ولما
لم يتوقف هذا الاستدلال على السمع والبرهان المستكة لا يحتمل مع الاستدلال به منها
انما يتوقف على ان العالم الثاني لو كان محال لكان هذا العالم الموجد مستلزما
لوجود استولى المستحيل في الاحكام الا لا يحتمل ان هذا العالم يمكن الوجود كان العالم الثاني
انضم ممكن الوجود واذا ثبت امكان الوجود العالم الثاني ونفت ان الله تعالى قادر على
كل الكمالات قادر على العالم الثاني ايضا فسد هذا الجواب على استعماله العالم الآخر
وجوده ضعيفة منها انه لو وجد عالم اخر لم يكن له في ذلك العالم جملة مختلفة والجملة
المختلفة لا يتعدى الا بالحيط والمركب والحدود ان يكون شكله الكره فحيال يكون ذلك
العالم الاخر كره الكرهان متاهل الا على بطله واحدة فسد هذا الجواب
بين العالمين لكن الملا محال القول بانها مات بعد الدين محال والحوادث ان يحكم هذه مبنية
على قدمها فاسد وتصح ذلك انك لم تستلزم على كره العالم بان ههنا جنتين من
مقابلين لا يتعدى لان احدهما فوق والاخرى تحت وكل منهما موجود ذو وضع محدد

قوله بالنسخ مردود بان القول بالنسخ يقتضي إطلاقا على الإطلاق بل الباطل انما هو القول بالناسخ مع انكار الحقيقة والصدق فيقال القول بالدين الذي لا يمتنع على انكاره لا لانكار الحقيقة والصدق والناظر لا يقتضي الحشر عبارة عن رد النفوس الى الارباب فان القول بانها مات هذه النفوس لا يلزم منه دفع اصل من اصول الدين ولا يلزم قاعدة من القواعد الشرعية بل القول بانها مات بعد الدين ويضيقه الا ترى انه لو صح القول بها لكان ذلك طريقا اخر في دفعها عن ما نصرت الانبياء عليهم السلام من استعمال

ثبت انه

ذو وضع غير منقسم في اسناد ما صدق الحركة ونحو كان كان ان الفلك جسم اسند را
وانما قلنا ان شئنا موجوده ذات وضع كانا لو لم تكن تلك لما امكن التحرك اليها ولما
الاستدلال بها وانما قلنا انها غير منقسمة لانها لو انقسمت فاما ان تحرك من بعضها
ولو ان تقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن بعد الجنتين من الجهة وان تحرك الى المقصد
لم يكن اقرب الجنتين من الجهة وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجنتين من الجهة
تبين هذا القول بعد الجهات ليس في حله وطلانه ولا في داخل مله متناه ولا
بالمكانات الجنتين مختلفين بالطبع فلا يكون احدهما مطلوبه لبعض الاجسام والاخرى
لذلك فاذن بعد الجهات يكون في اطرافها ما اجتمع من تلك المتناهية ونحو كان كان
كان تحركها جسم لى ان تحركها اما ان يكون جسم احدا اجسام متعدي فان
كان جسم واحد وجبان يكون كرا ان الجسم الذي ليس كرا لا يتعدى جهة السفلى
لان جهة السفلى غاية البعد عن جهة القوق ولا لتبدلت ولا يتعدى بالجسم الغير كرا
غاية البعد فلا يتعدى جهة السفلى وان كان قد تحركها باجسام وحيط بعضها
بعض الا لم يتعدى بها غاية البعد لان ما هو البعد عن بعضها هو اقرب من الاخرى
للمركب وكل ما هو من غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع فحيال يكون بعضها
محيطا بالجزئية يحصل للظن وبما هذا الدليل كما ترى على امور الاول ان يكون للجنان
موجودتين وهذا ليس من الاسرار العلوية لان الجهة عبارة عن عدمهم على طرف الاستدلال اليوم
والامكان لذلك الاستدلال هو ما فكيف يكون طرفه موجودا قوله لو لم يكن تلك لما امكن
الحركة اليها يد عليه انه من ان علم ان الاشياء تحرك اليها لم لا يجوز ان يكون التحرك الى
الاجسام مضطوا بعض تحرك الاجساد الى القوق والحق لا يتفق بين وجودها لم لو فرض
ان التحرك اليها تحرك الى الحركة ارادة له لانه لا يتحرك الا الى امر موجود قوله ولما
امكنت الاشارة اليها فيه انه لم ثبت انما تشير اليها كيف في الاشارة ايضا نصفي العلم

تخلص

ثبت

والعلم لما غير حاصل بها. وانما قلنا انها غير مفهومة فيه انه يجوز ان تكون مفهومة
 ويكون الجزء الاول مقصود البعض الاشياء والجزء الآخر لبعض اجزاء يكون مطلقا
 مشتركة بين الجزئين ويكون المطلق هو المقصود فاذا حصل ذلك المطلق في حين
 اى جزء منها لم يتجزأ عنه ف. فنقول بخلافه ليس في خلافه انه معروف على
 امتناع الخلاء واستغراقه فيه ولا في اصل ملا منسابة فيه انه لا يجوز ان
 حازها كحال القطبين والدوائر والداور والواك في الافلاك مع كونها
 مختلفة اللوازم في اجسام متشابهة. ولا السبلت الخ فيه انه ما يخرج على
 يكون مظهر اجسام وطى مثلا يكون سهمه متلازمة الفوق ومحيط قاعدة مثلا
 السفلى ايضا لا يجوز ان يكون لنقطة معينة من سطح الجسم او من خارجة حصة
 معينة وان لم يكن بعد النقاط من نقطة الفوق بحيث كما يكون التي بعد منه
 يكون محسوبا في جهة الفوق. الميزان غايه العارضة انه لم لا يجوز ان يكون لنقطة
 معينة مثلا نسبة المساواة بالنسبة الى المجموع وهو يكون بعد النقاط في الكمال
 فيه فم يلى العارضة شئ من الخلاء ولا من الملازم كما ليس في الافلاك شئ
 اما امتناع الخلاء المستعمل عليه اتمام هذه الحجة فاعلم انه قد وقع كلام القوم
 في ذلك المقام فخطا فلم يميزوا بين مسألة وجود الاعداد ومسألة الخلاء ولهذا
 ترى ان احلة ابطال الاعداد كروا في امتناع الخلاء والصواب ان يذكر كل واحد منهما
 بما يتعلق به عينا فاقول نعم المتكلمون ان تلك الاعداد مجردة واولا الاعداد
 الاجسام وقرع مفهوم ليس بشئ في الخارج وقرع لا شراقتين وهو المشهور
 انما مضى ان البعد مجرد موجود وكانه يبرز على الفارق والماديين ومظهر
 الشاين ان ما ليس بشئ سوى السطح الحادى الاجسام الموحدة لكن لما كانت الاجسام
 مشتركة في الاعداد وتبدل الاجسام في الجزئ الخاص وتواردها فيه على سبيل
 السبلية

مسألة

البدنية معبود يتوهم ان هذا لا يخرج من مجردة كانت ومفهومه مراد بها
 الاحكام والذات. والمتشاكسون اقامة البراهين على بطلان كل من معبود
 الذي لا يخل على بطلان البعد الموهوم ان كل خلافه فانه محسوس مفاد على ان لا
 فهو امر مجرد بيان المقدمة الاولى انا اعلم بالصواب ان الخلاء الذي ليس
 والارض لا يعل على ما يعل به الخلاء والعذر عقار ذراع والخلاء الذي على عقار
 ذراع لا يتسلخ الخلاء الذي بين السماء والارض من هذه قضية معلومة بالصواب
 بل يثبت ان الخلاء محسوس مقدم على ما كان لذلك فهو مجرد عن العدم الصافي
 والتميز المحض يستحيل ان يكون بعضه ازيد من البعض وان يكون بعضه اطول
 من البعض فثبت ان الخلاء مجرد واجب بالانسان انه يعرض عن الجسمين المتباينين
 من قبل الزيادة والنقصان بل هناك امكان محال ما يحصل كان قابلا للزيادة
 والنقصان فاما ان ياعى القمع بجسم ما فيقبل الزيادة والنقصان فهذا
 على المطلوب والذي يدل على ذلك انه يمكننا ان نقرض العالم واقعا بحيث يكون
 البعد بين محطه ومركزه اكثر من البعد الذي وجد الان بمقدار ذراع يمكننا ان
 نقرض العالم ولما بحيث يكون البعد بقضه على وجهه يكون البعد بين محطه ومركزه
 اكثر من البعد الذي وجد الان بمقدار ذراع يمكننا ان نقرضه على وجهه يكون البعد
 بين محطه ومركزه اكثر من البعد الذي وجد الان بمقدار ذراع عين فانه لا شئ
 لمقدار العالم مع اعادة ذراع لا يتسلخ مع اعادة ذراع عين فانه لا شئ
 الخ وخواص العالم وهم لا يقولون به وحواله عنه ان قالوا الزيادة والنقصان
 من لواحق المقادير ووجد خارج العالم شئ من المقادير فيستحيل الخ على ما لا يراه
 والنقصان في نفس الامر بل الزيادة والنقصان المذكوران في مرتبة وهم لا يوافقون
 ولا عبرة بالنقصان الواهية فهذا هو جوابهم عن السؤال اذا ما ان ذلك هو على جوابنا

يأتي

من

عما ذكره فثبت ان ما ذكره لا يقتضي لنزاع الموجد او اذا كان كذلك لم يكن
 الوجه الذي فرغوا عليه مقيدة لتحقين قولهم والذي يدل على بطلان بعد الموجد
 فهو ان الاول منها يبطل بموجد البعد الموجد وقدرة على ما حرمه الفاعل الجوهري
 انه يحسن ان يبين معناها البرهان السامع فينبغي مستطلا لله بذاته وكونه
 لا يخرج له حدودا في طبيعة البعد بل هو موجود في كل جزء فلو اقتضى حيزا
 وسطا معناه ان الجرم ما للكل فم يكن كل جزء فاذ لم يكن له واستعمل من
 واما حيزان الظاهر اليه تبدل سطره السلام كقوة المحركة الى المادة على
 سطره عليه والجملة ليس البعد الا صورة حتمية او مقدارها لو امكن توهم المبدأ
 محرم عن موجدات الجسم البراهين على لزوم الهيولى لها وعلى ما ذكره البرهان هذا ان
 كما يصير احتمال تحالف البعد الموجد لا يعاد الحسانية بالمهية انتهى اقول وجود
 الموجد ان كان غير متعلق اليه للمبين بل القول به ساقى مسلماته من القول بحدوث
 الموجد بحدوثها والبعد على تقدير وجوده لا يصلح للارتفاع وليس عرض متعلق
 باشارة كذلك نقول للمناقض محال بحث في هذا الدليل الظاهر في المساقاة الوارد في البطلان
 للاستاه في اثبات الطبيعة لكل شيء حتى للبعاد الموجد في الطبيعة المتعددة
 في الكل بعضها في الجرم وفي ان مقتضاها لا يختلف مع لونه مقتضاها باضداد في ان
 امكان التبدل مطلقا صحتها اذا كان فظرا يقتضي وجود الهيولى في ان الواجب
 غير فاعل بالاختيار بل لا يجاونه لا يفعل الفعل لا يستلزم الاستعداد في القول
 وتفصل ذلك لا يسمع المقام ^{بطل} كون امكان بعدا جرميا وذلك لثبوت
 متمايزة عن المتداخل بالضرورة واستناعها للمادة والاسا والصور والاعراض
 التي يقبل الوضع بالعرض بل الطبيعة البعد والاستعداد الا ترى ان الظاهر والسطح ذهما
 استعدادان في بعض جهتها دون بعض فاد اضيف اليها بعدا جرميا في جهة الاستعداد

خمس

لح

باعتبار

الاستعداد زاد او لم يدخل المضاف في تلك الجهة في المتضا اليه بخلاف جهة
 الاستعداد والخصم هو استعداد في الجهات يزيد بالزيادة في اى جهة كانت فلا بد
 فيه من الجاهلية في اى جهة كانت فلا بد من اى جهة باجانبه في جهة اصلا ولا بد
 بحيث يكون حال ذلك البعد عن الابعاد الحسانية ولا يجري في غير المادة و
 حجر اطلاق الجسم عليه شيئا فلو وجد بعدا جرميا منع من ان يتداخلوا الاجسام فلا
 يتداخلون فاقول القائل للوجودى بعدا كرهذا الوجه واعلم ان الوهم اذ قد ربح فيه تحليل
 الموجد وبعد الاعضاء جهة تراه اذ يسمع البرهان يقتضي استحالة وجوده دون
 في ذلك كبدية ان البعد الموجد يحسن ان يخالف البعد الجسمي بالمهية فلا يلزم من اشتراك
 الابعاد الجسمية بعضها في بعض اشتراكا في الابعاد الجسمية في الابعاد الجرمية ان
 لا يصح اليه وتعلم ان طبيعة البعد المتداخل في الجهات نوعية محسنة انما
 اختلف باختلاف دون الفضل على انا قول التحالف بالمهية لكنه لا يشترط ان البتة
 في نحو المساحة او الساحة فناء اما على السواء لا يختلفا بخلافها في ماهية وذلك
 باعتبارها بالآخر ويعرف قدر البعد الذي بين اطراف الاما مساحة اما الذي يسهو و
 بالعكس يحسن في نسبة المساواة والمقاومة كجانبين جسمين دون جسم وسواه على جهة
 فافاد يدا صرا في المساحة على الاخر اذ في المساحة واذا انقصت فضاء مكان مساحة
 بعدد ومن مساحة جرمين او مساحة جرمين من مساحة جسمين كذلك مساحة جرمين
 مساحة جسمين جرمين من مساحة مجموع بعدد جسم فلو تداخل كان الكل مساويا للجزء ثم ان الاخر
 المتضمنة في البعد الموجد متمايزة عن المتداخل بما بينهما فلا بد من ان يتداخلوا
 الحسانية اولى فلعلم هذا يسمع الماطر ان لم يسمع الماطر انتهى اقول اما واد ان طبيعة البعد
 المتداخل في الجهات النوعية محسنة الخ فقيه اندس قيل لمصادرة فان ثبت البعد انما
 يقول بالوجود فكم سقته محالف بحسب الطبيعة للابعاد الجسمية كونه اعضاء متفرقة الى

الاجسام يقول من خواصه دخول الاجسام فيه وانطباعه على ابعاد الجسم فلا يكون له
 التي يثبت اقامة الدليل على بطلانه اما ما قال به انه على تقدير ان هذا في البعد من
 حقيقة فالداخل الصالح فهو جبر المنع لانه ما قام ولا اقام دليل على انما ذلك
 انما الذي يكاد يتعذر لا يصلح البرهانية كيف والاستداد الجوهرى الذي يعبر
 عنه بالصورة الجسمية لما يات عن داخل الجسم العظمى الذي هو الاستداد والى الثالث
 وهذا الجسم العظمى يجمع مع السطح والحال ان كليهما ذو اطول وعرض فاني استعانة
 في ان كان داخل البعد الجدي مع البعد اى مع كونها مختلفة للثقة فان خلف نقطة
 ان صورة الجسمية هي على الاستداد بخلاف الجسم العظمى فاجل ذلك لم يتبع اجابا
 وتامه ما فيه من كونه لا معنى له لانه لا يصلح اصلا نظرا الى امتناع كون العرض فردا
 للجوهر امتناع حتى يطلع بدون الفرد ان العلم لا يجوز ان يكون من بين الجواب ايضا
 عدم امتناع الدخول في هذا الحال في صورة ارتكاب التعلق في صورة اجتماع التلخيص
 وهذا بدو دفانه لا مماثلة بين الاعداد الجدية القائمة نفسها من الاعداد القائمة
 الجسم استعمال اجتماع امتثال تلك الاعداد قال العاقل الجوهري واعلم ان الاجسام البعد
 مقالات منها ما يكاد يرفع المعامل او يلقه لولم ينفذ على جوده فلهذا ولا يخلط
 ناسا فان اجسام البعد الموجود منهم خاصية ان وجوده ولو رفع الجسم لكان صلا الى الاجسام
 فيه فطور عليه البدنية فان الناس كلهم يحكون بان ما بين اطراف الاعداد بعدا
 متقاف عليه اما والهواء ويقع بعبته مع اختلاف يكون هو المقام بما له هو ان كان
 اما و لا يحتاج في تشابه الى برهان وما اورد به طالده سفسطة فاعلم من علم
 القطة فلا يكلف الحواشي وكانهم من قسم هو موقوف الى موقوف على البدنية
 او اراد انه اول ما ظهر من دوافع الامور حتى ان السخ على ان استردس
 الساع على اراد ان يحدث في شعره عن ترتيب اختلافه بل ان يقدم على وجوده ان كان

اجتماع عدد
 السطح بعد
 قسم السطح
 استعملت في
 لو كان موجودا لزم
 اجتماع المقادير
 المتماثلين

فكان شيئا فقم ان يكون ما خلق الله تعالى الطان ثم الارض الواسعة وقالوا
 كان لو كان الطان في السطح المذكور وحوى كل جسم جسم له فصار تمام الاجسام
 لا الى النهاية وهو مذهب من ان متبقي الجسم فليزم ان لا يكون له طان وقاها ايضا
 انه لو كان ان كان في السطح يكون الحركة في الفارقة من سطح ليدور في حرقا غير
 الواقع في العواصم هي الرياح يكون في السطح السطح من الحوائط وهو الهواء
 في السطح الواقع في الماء فحار في قوا ايضا لو كان ان كان هو السطح كان المساح
 في السطح ظاهره بانه بكراس ساكنا وان ساح مشارق الارض ومعاربها والحواس
 اعني ما ادناه كتاب البعد الموجود من نظرة البديهة عليه من ذلك بل انما هو من
 اعلاط اليوم لان الاجسام مختلفة والاعداد متماثلة واذ انما في الاجسام على
 تعاقب ايضا الاعداد عليها لكن الوهم تبه لتعاقب الاجسام لها انها وتكسب على
 في الاعداد لتساها فيظن اعدادا بعينها اذ تبه ولكن تنبيه لا يقطع جسم جسم
 اخر حاله في مكان الاول بدون الثاني وتماثل الثاني بدون الاول ولا يثبه
 لا يقطع بعدا اخر لتساها الاعداد في البعد متصلا ذا ابعادها ان كان
 فبقية هم ان يكون هو البعد وهذا سبب اخر وهو انه انما يدرك العالم من الهواء
 البعد في الجسم في البعد مع هذا الجسم بل مكر سابق وهو الزام
 ان لا يكون مكان لبعض الاجسام الزام ذلك فان بطلانه غير ضروري ولا مبرر
 عليه نعم الوهم انما الف من الاجسام مائة كان في علم ان كل جسم له مكان بل
 سطح على وجوده مكان فاما ان يكون ربه هذا الجدل لا يكون ذلك حجة ايضا
 وبوجه الصيغة لزوم حركته يمنع ان الحركة حقيقة هو مطلق تبدل لا ممكنة على
 بل المتبقي الحقيقة ما يكون تبدلا لا تبدل فبذلك الطير المذكور فلا يكون متحركا
 و ما يتكاد يات في حق هذا افتناء الله تعالى واما انه هل يكون ساكنا فان اراد

لا عو ٢٠

بالساكن مالا يحرك ومن شانه الحركة او مالا يقدر ان يتبدل فبنيته من امور سائلة او
الذي لو ضل حاله وترك عليه مكانه حفظه كان ساكنا وان لم يبدل به مالا يكون في
مكان واحد زمانا فليس ساكنا كما انه ليس بمنزلة ساكن والعامل بين الحركة والسكون
ليس مع او غير اعلى ان سلم لهم ان الحركة بموجب تبدل المكان فليكن الطير المذكور
تحوط هذا المعنى انما يستلزم اهل التعريف ذلك لفهمهم من التحرك غير هذا الالعدم
تبدل المكان عليه العبرة للمعاني دون الاقفاط والحواس اعدم تبدل الامكنة
فاى حجة في حبانهم من وجوب لزوم السكون للسافرة ان اراد بالسكون
ما يقابل الحركة الا جنبه الحقيقة فليزوم ان لا يتبدل مكانه والضرورة انما يتبدل
مخبر في الجوارح لا يبدل ما يقابل الحركة مطلقا فلا بد لروية فانه تحرك في الوضع
بالهبة الى الامور والحاجة وفي مكان العرقى انتهى ما يكون فيه الجسم ولا يكون
مختصا به كالصدوق للذرة قوله من اعلاط الوم انتهى اقل ما يتشعر لو كان
من اعلاط الوم فهو فهم ان الجسم المعين باق مع تبدل الالوان لم لا يكون من اعلاط الوم
ولم لا يتجه ان يضاف مع كل لون جسم غير الجسم الذي كان مع لون اخر هذا القول ان
زيد الذي في ايام الشباب هو زيد الذي كان في ايام الطفولة لم لا يكون من اعلاط
الوم ولم لا يتجه ان يقال انها متقاربان بحسب نفس الامر لكن الوم لم يتبدل
مشاركتها في بعض الصفات تلك المتغيرات وهكذا فوهم ان المكان غير المتغير في
شيء بعد خروجه المتكبر عنه لم لا يكون من اعلاط الوم ولم لا يتجه ان يضاف ان هذا
ليس مكان اصلا لكن الوم لما راي البعد شتر كما بين الاجسام وهو ذلك البعد
ان هذا مضافا بالجملة فتح ذلك الباب من السفسطة والمخاض بالاشباع وتكون
باون القول بالبعد المبروم صفا ومحال انا نقول لا يجوز الامر من الذي يصلح للبطور
على تقدير فرض انظام الاجسام راسا يكون موجودا ام لا على الاول بل هو كالحلف

للمعاودة

لخلف لان المعاوق لا يكون الاجسام وعلى الثاني يحمل المطلوب انما لا يعنى بعد
المبروم الالعدم من المعاوق فان قيل انظام الاجسام محال فجزان يستلزم
محالا ومن جمل المعاوق قلنا انظمة في نفسه ممكن وهذا يلحق على انما يحكي
ذلك قوة الفلك وعدم الاجسام هناك وقع على ان يقول كل محال لا يستلزم محالا
كما صرح به المحققون بالجملة والجليل السليم حكيم بان القول بالافراق المبروم وان لو
ايمن لم يكن وجود الاجسام منهم من محال ضرورة وانما هو كما هو دواب سائر
الحيوان لا سيما قوله للبرام ذلك الخ الفصل لا يفرق بين الفلك وبين سائر الاجسام
في الممكن اصلا كما هو ظاهر فلو المبرم احداث المكان ليس للفلك فلا يجوز ان يلزم
ان المكان ليس بشئ من الاجسام اصلا كيف انما تعلم بداهة ان ذلك محال على ذلك
اعلمنا بالنسبة الى حيزه عما ذكرنا هذا الامر لا بعد يصح بدون الاقفاط
المكان فيجوز لكل جسم ذلك مع وجود بعض امارات المكان لها وشي ذلك لا يجري
في الواجب على القيام الا على علاقة ولا بد للجسم فلو توفى الاستدلال الشارح
افهمه فبنيته انما مقتضاه لا يحال ولا الظاهر هذا انما يستحسن عند ارباب العقول
لما كان قد اذنه على ذلك ما قالوا حجة فطعية اما الذين ذلك فلا يرجع عن مقتضى
الغرائز البشرية بل انما يميل تلك المكلف بعد عن الانصاف وادعوت ذلك
فتسرع في مقام الثاني اعني في الحس من مكان كل مكان من الساعل واستحالة
سواء كان المكان عبارة عن الاعداد والسخن والبارق فاعلم ان هذا البعد المبروم
متعلق مع حيز البعد الموجود منهم او البركات من متفلسفة فاذ جبر واخلد
اعني مكانا ليس فيه سكن والبعض الاخر من مولا ومع انما اسبح كافة احواله
فتلوا الخلافة تسكوا بانه مستقر مساواة حركته في المعاوق حركته عديمة بعد
فمن معاوق اهل نسبة زمانى الحركة في الخلافة والحركة في الملة قال القوسى في

اجل ٢

ذلك فان بعض حركة الجسم في زمن متساو من الخلاء لا يمكن ان يكون في زمان واحد
 ساعة ثم نعرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينه في زمن متساو من الخلاء
 فانه يكون في زمان اكثر لوجود التعاقب وانقضت عشرين ساعات في كل حركة
 تلك القوة بعينها في ملاء اربع فاما من الملاء الاولى فمجرد نسبة
 معاوقة الى معاوقة الملاء العظيمة حركة الملاء العظيمة اي يكون معاوقة الملاء
 الرقيق عشرة معاوقة الملاء العظيمة فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق
 ساعة يرد عليه ولا اما ان سلم امكان التماثل بين النسبة التي بين الملاء
 وبين نسبة يكون بين الملاءين بان يكون احدهما عديمة والاخرى حتمية
 وتلك الملاء التي لم يمكن ان يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء
 يجوز ان لا يكون فرد من اعداد الرقم ما يكون كذلك واجا عن ذلك الشيء
 نقف بان هذا البرهان لا يتوقف على إمكان وجود الملاء في النسبة
 لاننا نقول ان زمان الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان الحركة في معاوقة
 لو كانت موجودة وهذه مقدمة صادقة يتأصل منها كل حركة في الخلاء وهو
 حركة في عدم معاوقة وهذه المقدمة ايضا صادقة فليست متساوية لحركة في
 معاوقة على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمة ان الحركة في
 الخلاء مساوية الزمان الحركة في معاوقة ما لو كانت موجودة وليلزم
 من الاول ان لا شيء من الحركات في الخلاء هذا خلف انتهى
 الحق الذي يتوقف على هذه العبارة هكذا وقصصه ان ههنا قياسين يتبع احدهما
 ان كل حركة في الخلاء هي مساوية الزمان للحركة المفروضة وثانيهما ان لا شيء
 من الحركة في الخلاء مساوية الزمان للحركة المفروضة في المعاوقة المفقودة
 فيها فاذ صحت النتيجة الاولى الى النتيجة الثانية صار قياسا على هيئة الصحت

كنية زمان
 حركة الخلاء
 زمان ص

على هيئة الضرب الاول من الشكل الثاني وانما لا شيء من الحركة في الخلاء وحركة
 في الخلاء وهذا هو المطلوب ان لا شيء من الخلاء في ذلك الحركة
 المفروضة فيها اذ على تقدير استقامتها لم يزل لا شيء من الخلاء في تلك الحركة
 وجودا متساويا بالنسبة المذكورة لم ينفذوا متساوون في تلك الحركة
 فبما هي نسبة الزمان لزمان تلك الحركة في الملاء العظيمة المستعمل في تلك
 الحركات في الملاء الرقيق لا يتوقف البرهان على مكان الحركة في المعاوقة المفروضة
 اي على ان يكون الحركة في ملاء العظيمة ايضا متساوية لشيء كالم الذي في اول الجواب
 بل بالمطلقة والحال اما المعاوقة فنقول بصدق قولنا بعض الحركة في الملاء مساوية
 لحركة في الخلاء وانما وجود الاشياء من الحركة في الملاء مساوية لحركة في الخلاء
 بان وجود بعض الحركة في الملاء ليس بحركة في الملاء وايضا بصدق قولنا بعض
 خال من تساوي بعضا وجوده فان على تلك الاشياء لا شيء من ان كان حال من
 الشاغل فبعضها ليس مكان ونظائر ذلك كثيرة جدا ونحل ان الذي كاذبة
 في الخلاء ان حاصل قياسات ان كل حركة في الخلاء هي مساوية لحركة في الملاء
 وان وجود الاشياء من الحركة في الخلاء مساوية لحركة في الملاء وكان وجودا وحرك
 ح لا نسلم انه على تقدير وجود الملاء الحال لا يكون الحركة في الخلاء مساوية للحركة في
 تلك الملاء لان قولنا لا شيء في الملاء الخالي على تقدير وجوده كذلك وقس على
 ذلك ما قاله الفاضل الجوفوني في السمسر البارعة انه يمكن في هذا الوجه انما
 على الخلاء الخالي الملاء صدق حتمية هي ان الحركة مع معاوقة متساوية معا
 ما لم يكن ذلك لا يلزم من فرض تحقق الخلاء في المعاوقة فليس من فرض
 مخصوصه ايضا بان يكون استقامة الملاء مستحالة للمعاوقة المفقودة لان
 الخلاء او الحركة فيه كما يحل الخلاء صدق شرطية هي انه لو امكن معاوقة



الخ لا ينفك من قوه اطلاقه و قد فرض عدمه و ما عجزه و الصواب في قضية عدم توقف
 حركة ذلك الجسم من الارض الى معاوق غير الارض فيكون ان كل حركة لا معاوق اصلا
 فليس بل فيه و ما اذا استعملت في ابطال الحد او عطلها فلا يتم لوجوه ان لا يكون فيه
 حركة طبيعية لتساوية اجزائه بل اربعة او ثمانية و اربعة اليها و حركتها في الارض
 حال الحركة في السرعة و البطء على ما هو ذلك الشيخ قال ان الفضل ايضا انما يتولد
 من اختلاف السكون و يستغنى عن ذلك الجرح المتكسر المعاد للحركة و يحسن في
 المتولد لعلها اذا توقفت في وقت الحركة و ذلك الميل يختلف بالقوة و الشدة و لم يمتد ما لم
 الميل الطبيعي انتهى و لا يتم المحر البتة اذا استعملت في اثبات الميل الطبيعي لان معا
 انما هو من جهة سحالة الحد و فيها عجز للمعاوق الداخلة في تحديد جهة من الزمان لا يلزم
 مساو في زمان الحركة مع معاوقة الميل لزمان الحركة بل معاوقة الميل في وقت من
 الحركة الطبيعية في الكمال و الحركة القوية المفروضة بالامعاوق الطبيعية في الكمال ايضا
 فان كلامها حركة من مقياس مع وجود معاوق خاص و عدم معاوق داخل فما
 بان ان لا يثبت ذلك الثانية هذا اما لا يخفى الى الان و لعل التعجب من هذا ان
 انتم فيه اولاً انه لا قابل لتساوية ان يقول ان ذلك على امتناع ما عجز كان
 على امتناع الحاد في خارج العالم و الامكنة المتحددة فاداسم ان قيل بل على امتناع
 خارج هذا العالم غير تام حصل مطلوبنا من امكان تقدير العالم اما ما اشار اليه من
 انما الدليل بناء على ما ذكر الشيخ من وجود لوازم الحركة الطبيعية في الارادة و العجز
 ايضا فيه انه ان كان مراد الشيخ انه يحدث في المتحرك بالحركة العنيفة و الاخرى
 مبدأ الميل على سبيل الحركة هذا ليس محض لنا لان ذلك المبدأ انما يحدث في
 على حد من القوة و البطء على تقديره المحرك و اما ان مرده ان يخرج من ذلك الشدة
 عدم كونه متحركاً بالحركة كالطبيعة بعينها في سرعة و تأخير و قوة و كذا ان يتم

ان يتم تساهلة البداية من العربية لا يخفى فان من يقسم النور على مقدار امتناع
 الحركة بدون التخصيص ان ذلك يتم فرض الحركة بدون المعاوق ليقع في البداية
 في تمام تلك الحركة من غير فصل محور للتعديل او يبدل الرأي سطة الخ تلك شاذة
 فيها من في الغالبه لو تم دعوى التساهلة من متناضلة وجه اخلاف فيه ان الحركة
 انما تنقسم على ثبات مطلق للمعاوق الخ تسليم و رضا لم يرد الدليل تام على اثبات
 مطلق للمعاوق ثم دعوى البداية على صورة غير متحركة من الارض من رتبة الحركة خفيفة
 لوارسل في الحد و الحكم بعدم المعاوق و هناك مستلزم للحكم بعدم افتقار الحركة الى
 المعاوق اصلا و هذا مناف لما لا يخفى و اعلم ان الفاضل المذكور بعد ذلك الاستقلال الذي
 حكاه عن الحق الثاني و عن ذلك الفاضل مع ما يتعلق به كما عرفت في الاشكال المذكور
 عن ذكره مع ما يتوجه عليه فيقول قال ذلك الفاضل في تحريم هذا الاشكال هكذا ان المعاوق
 الخارجة الداخلة الذي يحلها جميعا الثانية من قوة الميل و ضعف القوة تضعفه فلو
 او الفاعل لضعف قوة الماء عن قوة الارض مثلا ايضا فيسقط في الميل فان رغبنا
 ضحية المتحرك او الفاعل من جهة القوة لا يلزم في تقدير الميل و اما كانت في عتبة
 يستلزم انما انما هو في المكان الذي تصور ما يمكن فليكن مع المعاوق الذي يتصوره
 ايها المالك ان الميل المتحرك بذلك المعاوق ميل طبيعي او ضروري حدث منه ضعف
 نسبت ذلك المعاوق و هذه و ان ذلك الميل انما يعنى الحصول في الجبر في الضر
 ما يمكن فلا يتعلق الزمان به عليهم بيان الفرق بين الضرورين و هذا المقام
 بمفوضة حتى تامل و قد عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من غيره كذا اجل اول
 لعل الفرق هو ان الضعفة قوية كانت او ضعيفة بمعنى الحصول في المكان ولا
 تراخيه و ليس هناك احوال اخرى بمعنى التراخي و اما في صورة المعاوق و الضعفة بمعنى
 الحصول و المعاوق متعلقان بمقتضى منها بالكلية اوجب التراخي بقدر قوة و هذا

في قوله
 في قوله

بين

فيكون
المتوسط

ظاهر في التعاون الخارج لا سيما في رفاة ليس يسكنه الميل بل الميل بحاله
 التعاون بنفسه بعونه عن مقصده من سرعة الحركة واما التعاون الداخلي في
 القوى مثلا في سرعة الميل ويجزئ به من ضعف في الخارج ان يذهب الى عند
 جرد الزمان بد اسنى قول لا يخفى عليك عدم توجه مادونه هذا في داخل
 القوة الى ما ينقص به القابل من الاشكال فان مقصوده ما يطرأ من القوة
 في الحركة اى هو ضعف قوة الميل و ضعف قوة الميل كما يكون بسبب التعاون
 لا يكون بسبب الطبعه فليكون ضعف قوة الميل الحاصل بسبب التعاون
 والحركة ولا يكون ضعف قوة الميل الحاصل بسبب الطبعه مجردا او كما ان
 الضعفة والميل الضعيف يقتضى الوصول الى اقصى ما يمكن كما الباقى من قوة
 بعد الذهاب من مزيد القوة بسبب ضعف التعاون يقتضى الوصول الى اقصى ما
 يمكن فلم يمنع الضعف في الصورة الاولى دون الثانية واد اعرفت حال مستسلمه
 على امتناع الحلاء فاعلم ان الفخر الرازى استدلى على من ان الحلاء في نهاية القول بان
 اذا وضعنا سطحين متوازيين بحيث يلتقي في طية احد مائتيه الاخر فيقع احداهما
 الاخر فاما ان يرتفع طية احداهما من كليه الاخر دفعة او لا دفعة وانما انما اطلت
 ارتفاع الاخر في الموضوعة في احد السطحين لو لم يرتفع سائر الاخر المائتيه في ذلك
 السطح لم يملك اجزاء ذلك السطح بعضها عن بعض والقول بالتفكك باطل بالحيث
 ان احد السطحين يرتفع عن الاخر دفعة فلا يخفى في اول زمان خلا لا ارتفاع اما ان
 يحصل بين السطحين جسم او لا يحصل فان حصل فلا يحلو اما ان يقال انه كان موجودا
 بينهما قبل ذلك ثم عند لا ارتفاع في ذلك الجسم لم يحصل الحلاء او اما ان يكون موجودا
 الاول اطل ذلك دون ملاءه سطح اما ان يكون ممكنا او لا يكون فان لم يكن ممكنا
 فالجواب لازم لان سطح كل جسم اقل من ملاقيا سطح جسمين فيكون على جسمين خلا و

فيكون
امكان
جهد الرازي على

الذي فيه
العدية

تخرج تلك الاجسام اما ان ينفصل في الوسط قبل مرورها بالاطراف وهو
القول بالغير المتعدي فانه بالضرورة ان ينفصل في الطرف ثم يتصل من الطرف
الى الوسط فيستدركه طرف الوسط من اجسام بين ما كانت تلك الاجسام في
الطرف وما ان قيل ان الجسم تحبب فيها في اول زمان الارتفاع حتى يحصل الخلق
فقول اما الا فلا فيما هم على مذاهب ثبت للعامل الحار والبارد فيكون في
زمانا ما ينفصلان في جهة احدهما في جهة الاخر في السطحين ثم ينفصل في الارتفاع
اجساما من الاخر فلا ينفصل في جهة الارتفاع احد من اجسام الاخر على احداث الله تعالى جسمه
في السطحين ثم ينفصل في الوسط من اجسام في السطحين فلا ينفصل في الارتفاع
اجساما من الاخر على احداث الله تعالى جسمه في السطحين فاما في ذلك الزمان الذي
فثبت ان احد السطحين اذا ارتفع عن الاخر فانه يحبب ان يبقى ما بينهما حالما
كل الاجسام في تلك الطبقة فثبت الخلق في كل واحد من الارتفاع والسطح
اما يكون بالخلق ولا بد لها من زمان فيترك في ذلك الزمان جسم من الطرف الى
ومنه ان الارتفاع في جهة واحدة بعد المماسه وان كانت حاصلة في زمان
الحركة وكذا في كل ان يفرض في ذلك الزمان غير الاخر الذي هو في جهة واحدة في البداية
ليس حيوها على سبيل التدرج والاضطراب في الحركة حتى لا يكون طرف حيوها اما
اصلا لئلا ينفصل بالخلق وليس حيوها اول ان بل كل ان يفرض في زمان الحركة
كان قبله قدر من زمان الحركة فكانت فيه الارتفاع في جهة واحدة في جهة الجسم
المالي من الطرف الى الوسط انتهى في ذلك ان الارتفاع في جهة واحدة في جهة الجسم
كذا احداث حركه الجسم المالي من خارج الجسمين المتقاربين الى وسطهما لا يكون
لا زمانا بل ان احداث الحركة غير بقاء الحركة ووصول المالي الى مركز الجسمين اما
حصل بقاء الحركة فمقتضى ما انا غير زمان احداث الحركة في زمانها لا حالها بل

بالخلق زمان احداث حركه المالي لا زمان احداث الاضطراب والارتفاع من السطحين
التي هي بقاء الحركة فثبت الخلق في زمان احداث الحركة في زمانها بل في زمانها
ذلك كله وقتا باستقالة الخلق في زمانها فيكون العالمان في جهة جسم اخر
واضح لما قلنا ايضا ان تلك الافلاك في زمانها فيكون ان يخلق الله تعالى افلاك اخر
من تلك الافلاك فيكون العالم حينئذ يكون في ذلك العالم ولا استبعاد عند
المليين في ذلك الحيز في استقالة وجود العالم الاخر في زمان الثاني لوجود
عن الثاني ان لم يلق بالثنية وانه باقل من صدره صدر عنه العالم الاول بل
ان يصدر عن القلة الواحدة حاصلا لان زمانه محال وبان العالم الثاني لا بد ان
يكون واقعا في احد حرات العالم الاول فيوجه في ذلك الحيز في زمانها بل في زمانها
اما ان يكون لان ذلك الحيز امتار عن سائر الحرات او ليس كذلك فان كان بل
كانت الاحياز المختلفة حاصلة خارج العالم والاحياز انما تختلف بسبب حيز محيط
الجسم المحيطة بوجه سائر الاحياز المختلفة فوجب ان لا يوجد خارج الجسم المحيط عالم اخر
كان الثاني كان حيزه في ذلك الحيز مع كونه متساويا لسائر الحرات في اقل انه
المتنقص فان راى قبل به ينقص فيخرج الممكن عن الاخر او انه محال وان العالم
الثاني يحصل منه نار وهواء وماء وارض لكن تلك العناصر مساوية في جهة
الموجودة في عالمها في اماسه والاجسام المتساوية في الطبيعة امكنها ان
كل جسم فانه بالخلق تحرك الى مكانه فادرك حيزان يحسب رضى كل واحد من الحيزين
الوسط العالم الثاني ثم ان وسع كل واحد من العالمين ملائم للارض حاصلة فيه
فلازم سيكون كل واحد من الارضين في موضعه في حيزه الطبيعي وحركته عنه
لوجه من وسط العالم الثاني الذي هو حيزه الطبيعي فيكون كل واحد من الارضين
ساكنة في مكانه في زمانها في ان الله تعالى لا يصدر عنه الاقل واحد

انما يتم اذا كان تعالى غير قادرون على ازالة كونه قادر على ازالة
 مصى وكافة اولتهم في ان العلة الواحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد
 اختصاص العالم الثاني باحد جوانب العالم الاول يكون لافضل ان المحار يحصيه
 به وافرح فيه فخرج في الفاعل المحار وقدر الكلام فيه وانما لا نسلم ان لكل جسم
 حيزا طبيعيا ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذا العالم هو من
 العلة الثاني يكون مخالفة لطبيعتها من هذا العالم لا يجوز ان يظلم ان ذلك عالم
 وسطا عالمها ان الاقل ذلك مع استوائها في الجسم مخالفة في الهيولى حتى
 وجب اختصاص كل واحد منها بموضع معين ووضع معين ومقدار معين ثم ان سلمنا
 تساوي الارضين في تمام انما هي ولكن يلزم احوال كل واحد منها الى وسط العالم الا
 كما ان الجوز في كل قطعة من الارض الى جوار القطعة الاخرى ومن الوجه
 العشرة الدالة على بطلان الحكم بالعمى الثاني وهو ان القوى الحسابية لا تبقى على احوال
 غير متناهية فقد استدل على ذلك بان القوى الحسابية لا بد ان يكون سارية في
 الجسم الجسم منقسم ابد والحال في المنقسم منقسم فالقوة الحسابية بنفسها
 ان قوى على ما قوى الكل كان الجوز مساويا لكل وهو حال ان لم يبقوا ان قوى
 لاحوالة اقل من قوى الكل فاذا استداوت القوة مع جزمه ابا التحريك من مبدؤ
 حاصر فلا بد وان ينشأ فعل الجوز الوجه لا بقوى بعد ذلك على التحريك فلا
 يظهر التقادوت بين الجوز والكل فلا كان كل كان فعل الجوز متناهيا واذا كان
 فعل الجوز متناهيا كان فعل الثاني ايضا متناهيا لانه انما هو الكل فثبت ان
 قوى القوى الحسابية متناهية ورجح ذلك باننا لا نسلم ان القوة الحسابية لا تبقى
 على احوال غير متناهية وبما انه من تلك اوجه الاثران الاول ان ادوام على مدار وجود
 القوة الحسابية ودوام عليها دون ان القوة الحسابية لا يمكن ان تكون

٢١
 ممكن لذاته والممكن لذاته لا يصير مستغلا لذاته فاذن امكانه لا يكون له نهاية
 له كذا كان كل منظر القول بوجود كون القوى الحسابية متناهية الفعل
 او النفس انفسية التي هي المباشرة للتحريك عند متناهية مع ما تحركه تعبير
 المتناهية لا يقال العقل هذا النفس فلا بد ان ذلك الاستعداد في القوى النفسية على التحريك
 الدائم لا نأفول ما معنى هذا العدد ان عسيتم به ذات النفس في بقاها فيكون
 محتاجة الى العقل هذا القدر لا يخرجها عنه وبها فاعلة للتحريك فان العقل ايضا
 يحتاج الى استمراره الى العلة وان عسيتم به ذات النفس في بقاها فيكون
 باطل لان الموجود لا يتجدد مرة اخرى الا ان يقال ان تلك النفس بعد وتوحد مرة اخرى
 هي نفس اخرى وهذا ايضا باطل لانه ليس بعض الاوقات بهذا الجوز والى من
 البعض فيلزم ان يتجدد في كل ان نفس اخرى وهو باطل وان عسيتم ان العقل يبطي
 في كل زمان وقته فوه هذا ايضا باطل لانه اذا جاز ان يبقى ذات النفس مع
 كونها حسابية مدة لا نهاية لها جاز ان يبقى كل قدرتها ونهاية ونهاية ايضا مدة
 نهاية لها حاجة ان يبقى كل قدرتها ونهاية ونهاية ايضا مدة لا نهاية لها فانه لا بد
 عند العقل بين الامر بين انما ان بقاء الارض في جزمه الطبيعي مدة غير متناهية
 ممكن ويستقبل ان يصير في الامر الطبيعي حصول الامر الخائف للطبيعي واجبالذاته
 واذا كان كذلك كان تقاوما في جزمه معلول الطبيعة نوحها فيكون القوى الحسابية فاعلة
 لما لا نهاية لها الا انفسه السكون امري من كل ما في الامر لا بد ان يقول الحاصل في
 الجسم من قوله الابن وهو امر يتولى بالاتفاق فيكون استمراره استمرار الامر السكوني
 كما قوله القوة الحسابية منقسم بانقسام محملها فلما لا نسلم ان الجسم بانقسامه
 ولم يتجزأ سيكون مركبا من اجزاء غير قابلة للقسمة فان بدلا تعاضل في بعض
 الاقله ليس سلبا ولا كسرا ولكن لم قلتم ان احوال في المنقسم يجب ان ينقسم

عليه النقطه والرحمة والاصافه فان كل من الامور حال في الجسم مع استحالة
 الانقسام عليها وان سلمنا ذلك فاي حال يلزم قوله بقوى الحركه اما ان يكون
 لقوى الكل اول قوامه قلنا الغضبان باطلان وذلك لان المحكوم عليه به مساو
 او اقل لا يدوان يكون امرا موجودا والامور التي قوتها الكمال والحركه اذا خضعت لونه
 غير متناهية فانه لا يوجد في شئ من الاوقات لا يمكن تحكيم عليها بالنساي والى
 وهذا هو الذي ذكره في الجواب عن استدلنا على تنامي الحوادث كما مضى منها
 الرأيه والفقان ثم ان سلمنا صحة تحكيم على تلك الامور ولكن لم لا يفي في ذلك
 كون احدهما بطار في فعله من الآخر وان كانا داعين في الفعل او يكون احدهما
 اكثر خيرا كالحله من الآخر والذي يدل عليه ان عقل فلك القمر اكثر اذافه بطله من
 عقل فلك النواصب فلكه ثم لا يلزم من تنامي العقول في القوة على تحريك فلك
 ههنا فطلعت حججهم من بين الوجهه العشره فاجيبه بان هذا مخرج
 بل عندنا البطلان عباره عن اجراء جسيمة بحلق الله تعالى فيها صاعا مخصوصه من
 الحيرة والعلم والحذرة ولا نقول بالمرح والعقل ولا نقول اصله ان ادعيتهم
 ذلك طالسناكم بالدلالة الفاطمة على صحته ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان تاتي
 الحركه في الرطوبة لا بدوان يتادي الى الموت لاحتمال ان يقال ان القوة العاليه
 تورد من الرطوبات ما يفي بمقام ما يحل فيقوى لا يقال ان القوة العاديه اما بقوى
 على ايراد البطلان عدوه الحركه ثم ان قوة الحركه سادى الى قلة الرطوبة سادى
 الى قلة الحركه لان الرطوبة العزيزه عند الحركه العزيزه فاذا قلت الرطوبة
 قلت عند الحركه العزيزه وبلغ من قلة عند الحركه قلة الحركه وبلغ من قلة الحركه
 ضعف العاديه وكثر الرطوبات العزيزه ولا يزال يسير هذا الضعيف و
 النقض ورياده الرطوبات العزيزه الى ان يمتلئ من الحركه فلا ينفصل

٣٦
 ضعف لان ضعف العاديه عن ايراد المتل موقف على ضعف الحركه و
 الحركه متوقفة على ان لا يحصل من الرطوبات ما يساوى المحلل منها وقدم
 حصول مثل ما حصل متوقف على ضعف العاديه فلو لم توقف الشئ على نفسه
 على ما هو متوقف عليه وهو حال وجب عن الوجهه الثامن من الوجهه العشره
 من ان غير الحركه كل البطلان عن الحركه لا يحصل الا اذا كان الله تعالى ما غريب
 بافتدائه بالاوله الفاطمة محلي صوره هذا الاصل من حيث لا يلزم على
 سقوط وجوده على بطلان المعاد الحقيقه في على ما اخبر به الانبياء فيه ان الوجه
 الاول من التسليم مبني على امتناع انحراف الافلاك وتغير شكلها وهو مبني على
 وجهه ضعفه بطلان ذلك على ما ذكره الواري ان الفلاس عولت في ذلك على طرف
 ثلثه من ان يكون الجمله امر يمكن الاستانه اليه وكل ما كان كذلك فهو موجود
 حاصل في الجانب الذي اليه وقع الاستانه فالجمله كذلك والمقدمان اوليتان ثم بد
 الجمله اما ان يكون منفسه لا يكون والاول باطل لما اذا خضعت وحمل المحلل الى
 احد نصفي ذلك الشئ ثم بقي حركا فاما ان يقال ان حركه عن الجمله فيكون ذلك
 المحركه علم ان صاحب المواقف وسفره حركتها اقام هكذا ايضا فلو لم يكن الجمله
 حركه مختلفه لمخالف قائمه باحجام متناهية فاما الحركه اي هي امي في الحركه
 الذي هو البطلان الموجود او المرسوم فانه اي الحركه كذا معبسه حال كيف يصير
 وجود الجمله فيه او اللامه المتشابهه اي في اللامه الذي لا يوجد فيه حركه مختلفه
 لمخالف وهو الجسم الذي يتنامى فلا يكون هناك جسا محتمله انما هي اذ لا يكون احد
 جزئية اي جزئ اللامه المتشابهه مطا بالبع والافترس وكما يطع الاعيان متشابهه
 في الكنهه وكل اللامه الفرصه فيه لا يكون جات موجوده مختلفه فلا يفسد طلب
 الحركه في الجسام المطا لبعثها ومويه عن بعض احكامها الخ فلا يخفى عن عبار

الرادى قاصره عن افادة هذا المرام حتى العبارة ان يصح فلا يخلو اما ان يفرض
 في خلاف او ملاء متشابه من غير جسم محدد بان يكون الملاء غير متناه ولا يخلو
 الثاني باطل لان الخلاء حيث كان باطلا فكيف يكون فيه الحجة مع جهة والملاء
 ايضا محال لانه ليس بعض الحدود المفروضة فيه اولى من بعض بعض الملاء هو
 غلط ما رواه او الهيا فلا يكون ذلك الحد من الحجة بل الحجة وراه فادن لم يحدد غير
 منقسم فلا يخلو اما ان يفرض الحجة في خلاف او ملاء متشابه من غير جسم محدد او لا بد
 منه والاول محال لانه فان الحجة صغير تقسم فلا يخلو اما لانه ليس بعض الحدود
 المفروضة في ذلك اكلاء او الملاء المتشابه بان يكون جهة اولى من الكل في الثاني ان
 يخلو اما ان يكون ذلك الحد وجها واحدا او جسما او الثاني باطل لان الحجة
 احد ما يقدر ارجح من القرب والبعد الى الاخرين ما هو اولى منه او الترتيب
 ان يكون لا يستلزم ذلك الحيز من سائر الاجزاء خاصة ويعود الكلام في طلب علم
 تلك الخاصة واما ان كان جسما واحدا فلا يخلو اما ان يكون اقتضاؤه للحدود كما
 لانه جسم واحد وهو محال لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يتجزأ به الا
 واحدة ذي القرب من اما البعد منه فلا يتعدد اوله فيبقى جالين متقابلين و
 ذلك بان يشترك في جهة واحدة حتى يحصل تشبيه جهة الفوق والحق ان الحيز
 غاية القرب منه والاخر تشبيه غاية البعد منه وذلك هو المطلوب قبله
 ان الحيات لا يتعدد الا بهذا الجسم ثم هذا الجسم يتجزأ عليه الحركة المستقيمة لان
 كل متحرك على الاستقامة هو يتقبل من جهة واحدة والحتم حاصل ان قبله لانه
 فلا يكون هو محدد لجهات قدر وضاه كذلك ما علمت اذا ثبت ان الحد لا يخلو
 غير الحركة المستقيمة ثبت استماع الحرف في الاستقامة والكل في الفناء اما الحرف في
 الاستقامة فاما لا يخلو الا بعد الحركة المستقيمة واما الحرف في الفناء فلا يكون

كل جسم فاسد فانه تفصح الحركة المستقيمة على ان يكونه اما ان يكون في غير غير
 الجسم كان الاول ان لم يخلو الى الجبر الملازم بالحركة المستقيمة وان كان الثاني فخل
 حصل في الصورة له فلا يكون موضوعا بصورة اخرى وهو في ذلك الوقت ما كان
 من تلك الصورة لا يستحالة ان يكون المكان الواحد مكانا لجميع الجسيمات مختلفين
 فيكون طبيعة قبل الكون مما لا الى الحركة الى الجبر لا ثم فادن جزمه يمكن ذلك
 ان كان فالحركة المستقيمة فثبت ان كل ما كان فاسدا في الحركة المستقيمة عليه حارزه
 والمالم تفصح الحركة المستقيمة على الجسم المحركة وتجان لا يصح على الكون والفناء واما
 نفرت منه الاصول ثبت ان انتشار الكواكب وتكون السموات على السموات كل ذلك
 محال والجواب بان نقول لم لا يجوز تحرك الجسيمات متباين في قوله لان اختصاص احدهما
 بمقدار معين من القرب والبعد من الاخر دون ما هو الزلزلة او قبله او بعده ان يكون متباين
 في ذلك المحرك فلا نسلم فلم لا يجوز ان يقال الاجزاء مع شأ سرها فان القادر
 يحضر الجوهر واحد منها دون اخر لا يجمع ولا يمكنهم ابطال هذا القسم بلا دفع في الحارة
 قد مر الكلام في هذا الاصل الطريق الثاني فالوقوع في الرصد على ان السموات متحركة على
 الاسطوانة فيتحيز السكون فيه مبداء ميل على الاستقامة لان المسقيم يقتضي الترجيح
 الى جهة والميل المستدير يقتضي الصوف عنها وبذلك الامر ان لا يجتمعان واذا ثبت انه
 ليس في تلك مبداء ميل مستقيم وجب ان لا يكون قابلا للحركة المستقيمة لان كل متحرك
 فلا بد وان يكون فيه مبداء ميل الى تلك الحركة بل لا ياتي انه كما كان الميل الطبيعي استند
 كان الميل القسري انصف والعكس فلو قدرنا حياها على الميل ثم قدرنا ان يحركها
 حركة فلا بد وان يقع تلك الحركة في زمان فاذ فرضنا نسبة الى الميل الاول في النصف
 نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول يلزم ان يقع الحركة مع هذا الميل
 في النصف في الزمان عديم الميل فكل تلك الحركة مع العاقل كقول مع العاقل في ذلك

فقال فثبت ان القول بكون الجسم الذي هو عدم الميل قابلا للحركة ادى الى المحال فثبت
 محالا ولما ثبت ان احكام الافلاك تتبع وجود المتوال المسقمة فيها لم يستلزم استبعاد
 بل كانت المسقمة والجواب ان القول صواب ان الافلاك متحركة على الاستدارة فلم
 لا يجوز ان وجد فيها سببا لميل مسقمة فيه لان الميل المسقمة يقتضي التوجه في
 الميل المستدبر يقتضي الضم والجمع بينهما محال فثبت ان يقال للطبيعة مقتضى
 حصول الميل المسقمة بشرط ان يكون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والميل المستدبر
 بشرط ان يكون في مكانه الطبيعي كما قلتم انما يقتضي الحركة بشرط كون الجسم فيها حركا
 مسقمة والحجج التي عولوا عليها في استبعاد ذلك هي الحجج التي عولوا عليها في بيان ان
 الحركة في الخلاء يجب وقوعها في الزمان والجواب ان ذلك لا ينافي مع ما قلتم ان
 ثبت انهم اوجبوا على وجوب ازالة الزمان وابدية بهامركا بية في مسلكه المبدى
 ثم بينوا ان الزمان من لواحق الحركة فلزم من ذلك وجوب ازالة ابدية وذلك
 الحركة فثبت ان يكون مسقمة لوجوب انها كل حركة مسقمة الى كون دليل ان
 كل متحرك فاما حركته بوالية ميل على ما مقرر في الطريق الثاني وذلك الميل هو
 علة الوصول الى الجهة المطلوبة والعلة لا بد من حصولها عند حصول المعلول فلو
 لا بد عند حصول الجسم من وجود الميل في الحد الذي حركه ذلك الميل المبدى ثم ان
 الذي يقتضي انقراضه عند ابدية ميله وان يكون ميلا اخر لان الميل الواحد يقتضي
 التوجه والصرف وهذا الميل لا يوجد في ان واحدا مستحال اجتماع ما
 يقتضي الوصول في الحد الواحد وما يقتضي الخروج عنه بل في اثنين وبين كل اثنين
 زمان فاذن كل حركة مسقمة فلا بد وان يمتد الى كون يقع في الزمان المتحلق
 بمرور لان الذي هو نهاية الميل الاول وبداية ميل الثاني فلا بد ليس كل من
 الحركات المسقمة يحافظ للزمان فالحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستدرة

واسطة

المستدرة والحركة لا بد لها من حامل وذلك الحامل يتبع عليه الحق والاشياء
 ولا بد من مقتضى الحركة عند ذلك الحق وانقطع الزمان عنده فثبت ان الحق لا
 والكون والفساد على الصلة لا يحتمل حال والحركة لا تسلم في الزمان وابدية والكل
 على الشبه التي تكون بها في انبات هذا اصل من في مسلكه تحريف ثم يتغير السأ
 الحولية على ذلك فلم قلتم ان الزمان من لواحق الحركة ولم لا يجوز ان يكون الحق متاهبا اليه
 فقام الفلاسفة من كون الزمان جوهر اومانية ان فرض عدم الزمان يلزم منه
 لذاته محال وما يكون كذلك لم يثبت وجوده على وجود الحركة بيان الاول الذي في
 غيره كان غيره بعد وجوده وتلك العدة زمانية فيلزم من فرض عدم الزمان
 فرض وجوده وذلك محال فثبت ان فرض عدمه يودي لذاته الى المحال فثبت محال ان
 ان تسلكا كونه من لواحق الحركة فلم لا يجوز ان يكون من لواحق الحركة المسقمة لان
 كل حركة مسقمة فهي متجهة الى كون فلان معناه لو لم يكن كذلك لزم نفي الازلية
 فلذا القول باستبعاد ذلك من فرع القول بفناء الحد الذي يحوي وبطلانه في خبر اخفاء
 ما اوجبه الثاني فثبت انه فرع كونه العالم وانه لا يجوز خروج السبب كالأرض عن الكرية
 وظلها في جيل النور واما ما قلتم فثبت ان القول بالا بدعية باطل كما مر في اول الكتاب
 فثبت به فثبت انه فرع كون السبب واعتدال المزاج شرط للحياة وهذا متعارف وان لم
 يبق الدليل السالم عن النقص على خلافه ايضا بيان ذلك ان افلاسفة وكثير من العقول
 ذهبوا الى ان الحياة مشروطة باعتدال المزاج النوراني والبيئة والروح الحيوانية على ما
 من قول الجوزي باسقاء البيئة ونقص مزاجها والمزاج الخارج عن الاعتدال النوراني يفسد
 سريان الروح في العضو لسداده وسداده يمنع نفوذ ذهب جمهور المسلمين الى ان حق
 المعنى السمي للحياة ليس مشروطا بشئ معز فثبت بان كل حيوان في السبب
 في الحياة الذي لا يخفى واستدلوا على استلزام كون الحياة مشروطة بالبيئة بما لا يشترط

ازلية

فاما ان يقوم بالحركتين من البنية جوة واحدة فليكن قيام الفرض واحد الكثرين محل
 واحد واما ان يقوم بكل جزء جوة واحدا فيكون القيام بكل جزء مطا بالقيام بالآخر فليكن
 الدور اول فليكن مرجح لما نال الاجزاء واحد البنية الواحدة لا يتم لا يجوز ان يكون
 البعض فقط لاسباب مرجحة من خارج لا ما قيل فيكون المحي هو ذلك البعض لا البنية في
 واجب بانها يقوم بالجميع الذي هو البنية الواحدة وليس هذا من قيام العرض او احد
 الكثرين محل واحد فليكن بكل جزء جوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريقه المعية
 دون القدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مستوفيا بقية جوة
 بالآخر من غير عكس في نال الاجزاء كيف واجزاء البنية هي العناصر المحيطة بالحيوان
 فليكون الحيوة غير مسترفة بالبنية حسب تحففت في اجزاء الاخر من غير شرط لا يقول
 عدم اشتراط قيام الحيوة بهم قيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراط بقية
 الجزء الاول الذي به يخص البنية وحكي الاسناد او لا يحاوي الاسفل في ان جزءا
 من شكري الحشر او عليه هذا المشك فاحاطه الاسناد بان قال ان مثل هذه الحالة موجودة
 فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الطليقة تنظم حرارة المعدة تهدي بها بحيث يحصل مثل
 ذلك لا يضاف اذ اجعل في الصدر والطح انما يكون باخره فذلك على ان حرارة
 المعدة اولى من حرارة الصدر الذي على ان يكون قربة منها ثم لا يتألم بهذه الحرارة
 بل لو تألمت هذه الحرارة لظهر من التالم ملا يمكن وصفه فاذا جاز ان لا تكون الحرارة
 القوية مملوءة فلابد من رجاء الحيوة معتمدا ان افعالها لا يفسد من حكمة شوق
 حوان مما جاز داخل البدنه وجعل اصبعه في قلبه فاعلم على اسالة الاصبع فليكن
 شدة حركة القلب ايضا فان رى من الحيوان ما لم يتألم بالبار مثل البعوضة فاما ما قيل
 في الجمل المحي بالشهد فانه يعيش في النار ويحيا ايضا المدة العظيمة فيودى في صرع
 النملح العظيمة فليست هذه الاشياء على ان شدة الحور البود البطي في الحيوة

ويرد عليه ان مسخى العذاب هو النفس فلا دخل في تغايب بدن المعذب
 ساس فقيه ان خلق البدن عن الاعراض والامراض محال فلما لا تألم فانا لا نغير
 المخرج في الحيوة وان سلبنا ذلك ولكن من الجائز ان يقال انه كل حدث سبب حقيقي
 حصول عرض او مرض فان الله تعالى يدل ذلك السبب الموم عنهم بقضه ورحمة جلنا
 الله تعالى وجميع المسلمين منهم
 ان الفلاسفة للذين هم ابناء الناس عن تجوز انحراف العلة في هذا ذلك وقالوا ان
 خلق الانسان على سبيل التمدد على سبيل التولد وعلو ذلك بان قالوا انك
 ان البدن الانساني انما يكون لاجتماع العناصر لا لجهة على كمية محددة وبقية
 محصورة واجتماعها على ذلك الوجه طابع ارجح يمكن ان حصول تلك الاجزاء العنصرية على
 التدرج الواجب من الكمية لا الزيد ولا النقص فتمت في بعض اجزاء كل واحد منها
 على الوجه المعبر في البدن الانساني يمكن واجزاء ذلك لا في المصغرة فليكن
 ممكن وبعاء ذلك الاجزاء مقدار من الزمان يتم فيه فاعلمها ممكن ومتى حصل
 ذلك تتفاعل كان يكون البدن للانسان مكنا ومتى لم تكونه كان فيضان النفس
 عليه واجبا فاذن تكون الانسان على سبيل التولد امر ممكن وايضا ان العناصر
 اذا تجمعت وتفاعلت حتى اكتسبت الصورة الحسية والصلبة وطابعها النوعية
 باقية فالارض التي هي جرة البدن الحيواني لم يزل ارضها والشيء الذي هو جرة
 لا يزل ارضها وصحوا هذه القضية بحجة قوية ثم ان الصورة الحسية حاصلة في جرة
 النحر والحم حركي من اخر اربعة وهو ثمانية ومائة واربعة وذلك لان
 صالها لبعده فالبار حركي جرة النحر صورتها النارية باقية كذا الهواء والماء
 الارض صورها النوعية باقية ولي انما انصفت بالصورة الحسية لان
 في الكون وانتهت الواحد معين مثلا صار حارة البار فارة مشقة

الروح المعنوية جعلت في حيز الجسد في دار الدنيا وكذا الامر في حيز ان
الجسد في دار الآخرة عذبي قول من قال انها الجوهر الحاطب من الذي تسمية الفلاسفة
البسيط وقال الشيخ المصنف في موضع اخر قال الله تعالى في قصة السنداء ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عذوبهم رزق قليل علوان العذاب و
الزنا يكونان قبل يوم الفتنه وبعدهما والخزاة دابة اكرت مع ذوات الروح الجسد من
الدنيا والروح ههنا عبارة عن الفعل الجوهر البسيط وليس كناية عن الحيرة التي
ليس بها العلم والقدرة لان هذا الحيرة عرض لا يبقى ولا يصح الاعادة فيه فهذا ما
عمل عليه بالمثل وجاء به الخبر على ثبته وقال الشيخ بهاء الله والدين في الاربعين
الكثير انما ينطلق الروح علم الجسد الجاهل فيكون عن لطيف الدم المتغير المتغير
الى الصوب لا سيما ان القلب المراد ههنا ما يشير الى ان يقول انا اعلم
الناطقة هو المعنى الروح في القرآن والحديث وفي غير هذا وفي حقيقتها واعترف
كثير منهم بالخروج عن معرفتها حتى ان بعض الاعلام ان قول امير المؤمنين عليه السلام
من عرف نفسه فقد عرف ربه معناه انه كما لا يمكن التوصل الى معرفة النفس كما
يمكن التوصل الى معرفة الرب وقوله عز وجل وسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي
والله اعلم بما لا تعلمون من العلم الا قليلا ما تصدق ذلك في قوله في حقيقته ما ذكره
والسيرة اربعة عشر قولا ذكرها في الحبل الرابع من المجموع للموسم بالكتاب
والذي عليه المحققون انها بدو احلة في السند باخرية والحول بل هي بربة
عن الصفات الحسية متزهة عن العوارض اماه متعلقة به نخل التذير
والصوف فقط وهو محض اراغاط الحكماء الذين وكابر الصوفية والاسرار
وعليه استقر اى التمسك بالامانة كالشيخ المصنف وبني زنجي والمحققين الملة
والذين الطوسمة العلامة حال الدين الحلي في الاستاذة الرابع الاصفهاني و

الروح المعنوية ثم ان البارز متى كانت حرارتها على ذلك الحد ينحصر فانها بسيطة
الصورة الحسية واذا كان كذلك وجب ان يقال لو قدر ان انكسار حرارة البارز الصوفية
سبب من الاسباب وانها تنقل الى ذلك الحد الذي عدها استقلت حتى كان حيرة
العلم لعقل الصورة الحسية فحينئذ يصفح بالفتنة حتى يتولد العلم عن البارز
الصوفية واذا جاز ذلك جاز ايضا ان تعرض لحيرة اخر من البارز الصوفية حيرة
من الكيفية لا حيرة من الكم وبالعظمة وهكذا في سائر الاعضاء وهذا يؤدي الى
تجزؤ كون البدن من كل واحد واحد من العناصر البسيطة فتثبت ان هذا
التجزؤ قائم في العقل مع انما نضع في كل واحد من الاستخاص الذين في هذا العلم
لم يتولد وان عضو واحد فقط غيب في بعض القول بالمعاد الحساب
والروا في مع العلم انه لما ذكرنا صحة هذا القول فرغ القول بوجود النفس الباطنة
وان الانسان ايمان النفس شرع يذكرها في الحقيقة الانسانية وما هو
بها الحارة عذبي في ذلك فاقول الاول انها جوهر مجرد عن المادة لها علو بالدين
نقل التذير والصوف وهو مذنب الفلاسفة المشهورين من المتفكرين والمثاليين
وقد ذهب اليه كثير من اهل الاسلام كما عرفت ويظهر من اصفاء بعض اصحابنا
ان الشيخ المصنف ايضا كان قابلا بذلك ثم رجع عنه وانا اقول ايا على صحتها
هذا القول الى المصنف عبارة الثانية فانها تدل بظاهرها على ان محاربه في باب
الروح محتاج للحكماء وقال ابن بابويه في اعتقاداته ولا عقاد في الروح انه
ليس من جنس البدن وانه خلق اخر لقوله تعالى فخر انشأناه خلقا اخر فبقا
انه احسن الخالقين وهذا كما ترى لا يدل على محاربه الروح للبدن وقال
الشيخ المصنف وقد حلف اصحابنا فيمن ينجي ويغيب بعد بره فقال بعضهم النعم
والعذب هو الروح التي ربه بها الامر والهي السكينة وهو جواهر الروح

في جامد الغزالي والحق الرازي وهو المذهب المصور الذي سارت اليه كل
الساوية وانظرت عليه الامناء العوية وعصديه الدلائل العقلية وابداه الاما
واما شغاف الذوقية ثم قال ما ورد في بعض احاديث اصحابنا من ان الله عزهم من
ان لا ينساج التي تغلق به النفوس ما دامت في عالم البرزخ ليست باحسام واما
بحسب حلقا خفي على صول احبادهم العنصرية يدرن و يتغنون بالاكل والشرب
وانهم ربما يكونون في طواء بين الارض والسما تغارون في الجور ونيلا قوت و
ذلك مما يدل على نفى الحسية واثبات بعض اوارها على ما هو مغفل في الكافي وعنه
عن امير المؤمنين عليه السلام انه من اولاده منهم تسلم بطلان ان تلك الانساج المست
في كثافة امادات ولا في لطافة الهمس بل هي في حشر عيني وواسطتين الطمان
وهذا يزيد ما قاله طائفة من اساطين الحكماء من ان في الوجود عالما مقاديريا عيني
العالم الحسي بواسطة من عالم المحركات وعالم الاديات ليس في تلك اللطافة ولا في
هذه الكثافة فيه الاحكام والاعراض من الحركة والسكناء والاصوات والطعوم و
الروح وغيرها مثل فامة بذواتها معلقة لا في مادة وهو عالم عظيم الغنى وسكانه
عن لطقات متفاوتة في اللطافة والكثافة وفي الصور وحسها ولاياتهم المتناهي
جميع الحواس الظاهرة والباطنة فتستعوي وبالموت بالذات والالام النفسانية و
تجسده و قد نسب العلامة في شرح حكيمه لاشراق القول بوجود هذا العالم الى
الانبياء والاولياء والمتألهين من الحكماء وهو ان لم يتم على وجوده شئ من البراهين
العقلية لكنه قد تابد بالظواهر العقلية وعرفه المتألهون بمجاهداتهم الذوقية و
تحفوه بمشاهداتهم الكشفية وانت تعلم ان ارباب الارصاد الجسدية الروحانية
التي تدارف سناس اصحاب الارصاد الجسدية فكما انك تعلقك هؤلاء فيما
المك من خباب الحيات اكلية فحين ان تصدق ذلك ايضا استلونه عليك

من مهابا العوالم المقدسة المكمية وههنا اقطع الكلام ساكر الله على توفيقه للام
وه صليا على اميرت الامام واليه العاديين الى دار السلام امين وهذه العبارع مرادها
الى اخرها تدل على ان مذهب الشيخ بها الكلد والدين في باب النفس هو انها من قبيل
المحركات وانها تغلق بعدا الفارقة عن الامدان الضرورية بالاحكام المتناهي
اما قول الشيخ بان الرازي انصفه بل مجرد النفس وهو الذي كاسيلان اب من ذلك
وانه عليها وقال الحق الرازي في تفسيره
موجود ليس بحجم ولا بحسباني وهذا قول اكثر من الغلاة سفة الغالبين في مقار
المتشعنين للنفس معاداد وحاشا في ثوابا وعقابا روحانيا وذهبت اليه جامعة عظيمة
تتم علماء المسلمين مثل الشيخ الطوسي والصفه في السج في جامد الغزالي ومن مذهب
المعتزلة معمر بن عباد السلمي ومن الشيعة الملقب عنهم بالشيخ المفيد ومن الدرسيه طائفة
واعلم ان الغالبين باثبات النفس فرقان اول وهم المحققون منهم قالوا لا انك
عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن الله ومنزله ومركبة وعلى يد القادر
عبر موجود في العالم الحاطة ولا حارجة وغير متقل بالعالم ولا منفصل عنه
ولكنه متعلق بالبدن تعلق التدبير والصرف كما ان الله العالم لا تعلق له بالعالم
ان على حصيل العقول والتدبير
نقل باقي المذهب في النفس للعزالي كلام الكتاب الاربعين يبين ذكره صاوي
الى المذهب في نفسك وحقيقتك وهي اخفى الاشياء عليك واعني نفسك روح
التي خاصة الانسان للمصافة الى الله تعالى بقوله كل الروح من امر ربي وقوله
ويحت فيه من روحى دون الروح الجسدى اللطيف الذي هو حامل قوة الحس و
تلك التي تنبعث من القلب وتشتري في جملة البدن في تخويف العروق والحد
يقض منها فيزجر جس الجوعلى حين دور السمع على الاذن فكذلك سائر القوى

والنفس قال الشبهة مع بخلق القلب بها والقدر هذا مبدء من مبادئ
عذاب القبر انتهى أما قولهم حج المشركين وجود النفس الماطقة المحرقة على الماء
مقتدرة وحده والظاهر الكثرة ذلك على أن الجرد من خواص الواجب فالسبب
هذه أن العلاقة استحقاقية لا محرومة ^{ان العلم بالله تعالى وبالاشياء}
التي يستعمل عليها الانقسام اما ان يكون قابلا للانقسام واما ان لا يكون قابلا
كان الاول با ما ان يكون كل جزء من ذلك العلم على ما كان العلم او لا يكون
فان كان فاما ان يكون كل جزء من ذلك العلم متعلقا بكل ذلك العلم و
جزءه من اجزائه فاما ان يكون كل جزء من ذلك العلم متعلقا لكله و
جزءه فاما ان يكون كل جزء من ذلك العلم متعلقا لكله وجزءه
فاما ان يكون كل جزء من ذلك العلم متعلقا لكله وجزءه
من اجزائه ذلك العلم متعلقا بكل ذلك العلم فاما ان يكون كل جزء
متعلق بذلك العلم او لا يحدث فان حدث فالعلم المتعلق بذلك العلم هو
ذلك الكيفية الحادثة واما ان يكون كل جزء من ذلك العلم
بل الوجه اولها فلا يكون العلم بنفسه متعلقا بالجزء الى الاجزاء وان لم
يحدث علم متعلق بذلك العلم لم يكن هناك علم متعلق بذلك العلم اصلا
لان كماله هناك ليس لا تلك الاجزاء التي كل واحد منها غير متعلق بكلمة
ذلك العلم ولا باجزائه فثبت بهذا ان العلم المتعلق بالجزء الى الاجزاء
لا يكون متعلقا بالجزء الى الاجزاء لكن الجسم ابا متعلقا بالجزء الى الاجزاء في الجسم متعلق
فادرك العلم الذي يستعمل الانقسام لزم استحالة حلوله في الجسم فثبت على ما
ورتل في الجسم وهو المطلوب واجب بانه لا نزاع في ان العلم لا يكون متعلقا
للاقسام لا يحصل الانقسام لئلا لا يتم ان الجسم متعلق بالانقسام ابا لغيره من
بطلان الجرد بانه انما يتم ان العلم ان الجسم متعلق ابا لغيره من

والحركات والحواس كبقول من السراج نور على خطان البيت اذا اورد في حواشيها
هذه الروح تشارك اليها ثم فيها ونحو بالمرتب لانه جار على بعضه عند ان
مراج الاصل فاذا اعمل المراج بطل كما بطل النور فان بطل من المراج عند
السراج بانقطاع الدرع عنه او بالتحريك فيه وانقطاع الغذاء عن الحيوان فيفسد
هذه الروح لان الغذاء لها كالدرع للسراج وانقطع له كالنفس في السراج و
الروح هي التي مقترنة في قوتها وتقدر عليها علم الطب ولا تعلم هذه الروح المعرفة
والامانة بل لكل الامانة الروح الخاصة بالامانة ويعنى الامانة بكونها
عند هذه التكليف بان تعرف الخطا والنجاة والحقاب بالطاعة والمصلحة و
هذه الروح لا تقوى ولا تموت بل تنهى الجسد المودع في جسد وسعادة او في عذاب
وتفاوت فانه محل المعرفة والتراكي باكل على المعرفة والامانة اصلا وقد
نظمت به الاخبار وشهدت له شواهد لا استقصا ولم ياذن الشارع في
تحقيق صفة الحان قال وهذه الروح لا تقوى ولا تموت بل تبدل بالموت كما
نظروا لا تبدل منزلها والقبر في حقها اما روضة من روض الجنة او حرة
من حرة الدوزان اذ لم تكن لها مع البدن علاقة سوى استعمالها للبدن وانشاء
او اقل المعرفة بواسطة شبكة الحواس فالبدن انما هي كنها وطلب
الالة والشبكة والمكب لا يجب بطلان الصائد ان بطلت الشبكة بغير
من الصيد فطلانه غيبة اذ يخلص من حمله ونقله ولذلك قال في المرس
الموت وان بطلت الشبكة قبل الصيد عظمته الحرة والذاتية ولا فائدة
فيكون المقصود ان يحل في اهل الصالحات تركت كل من كان الف الشبكة و
يخلق قلبه بحس صورها وضعها وما يخلق بسببها كان له من العذاب
صفتين احدهما حرة واثم العبد الذي لا يقوى ولا يشكك البدن و

حال في انقسام جسمين متساويين من مادة واحدة ان النقطة عرض من مائة
 بانقسام محلها فكل هذا لا يقال لان النقطة امر وجودي وان سلبها
 حاشا في الجسم حلول السريان ونحن انما ارجع انقسام الحال عند انقسام الحال
 كان الحول على غنى السريان لا ما يقال انما لا يكون قد ثبت في موضع ان النقطة
 امر متعلق واما الثاني فنقول انما نقول ان النقطة عرض لا محال انقسام الحال
 فلم لا يجوز ان يكون حلول العلم في الجسم على تلك الوجه وانما ان هذا هو
 امر يتوفا مع ان العلم بالصوره اسهل من انقسام الجسم عليها واما الوجه
 قائم بالجسم مع انه لا يمكن انقسامها الا في تلك الاماكن التي تميز هذا النقسام
 على النقطة لكون الاضافه انتزاعية وعدم ارتباطها على طور او قريب من
 ذلك الدليل الذي قائم على ان الجسم النفس قد تعلق عليه ما قالوا ان النفس
 غير متفنية ولا تنقسم من الماديات غير متفنية اما الصغرى فلان النفس تعقل
 البسائط التي لا تنقسم فمحال الذي هو في تلك النفس الناطقة لا ينقسم ولا يلزم
 انقسام العقل الغير المتقسم صورته انقسام الحال بانقسام الحال لما انما تعقل
 البسائط فلا يتعقل النقطة والوجه وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل
 اقل كانت بسيطة فذلك والا كانت مركبة من البسائط لان كل واحد من
 غير متناهية لا ينفصلها من الواحد العقل لانه مبداها وتعقل الكل اجزاء
 تعقل ذلك الواحد العقل بنفسه الغير والحيثية لا يجوز ان ينقسم بالقرينة
 اجزاء متخالفة بالمهمة والاكات اجزاء حاصلة بالعقل بل الى اجزاء متشابهة في
 ماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة لاجزاء في تمام المهمة ولا تنقسم
 كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كقول الكل وان حصول المهمة يتحقق
 واحدهما اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهية في العقل فالحال الواحد كفاية

متناهية فيكون ان حالها
 لا يوجد فاقم غنى
 ربه وانما ان الوجه
 حاشا مع حاله
 لا اضاف

الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في العقلية فيكون الصورة العقلية معروضة
 والفضان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ويرد بان الذي ثبت هو ان
 الصورة العقلية بحسبان يكون مجردة عن حركاتها الحسية وعن عوارضها
 لا لم يكن مشتركة بينهما واما الوجه لا يجردها عن جميع العوارض المادية فلا اما
 الكبري لان المادى له الجسم واعل حبه وكل منهما ينقسم ويرد عليه ان العلم
 بطريق الارشاد ولو سلم فلا تنقسم صورته للعلوم في تمام ماهية وهذا الرد
 هو العارف بين الصغرى والدليل المستور فانه لا يجرده على القبر ولا على كماله
 وانما ان العقل يستند على صورته فيقول والعقل دليل ان تعقل الشيء مع
 معقوما في الخارج وغيره من ان يتصوره والتميز في العلم الصغر محال لا بد من وجود
 ذلك المعلوم وادليس موجودا في الخارج فلا بد وان يكون في ذاته ما اذا ثبت
 ذلك فنقول ان اذا علمنا الانسان الكلي فذلك الانسان الكلي لا بد وان يكون
 مجردا عن جميع اللوح الشخصية لان الانسان الكلي هو الذي يكون مشتركا
 بين الاشخاص وذات المعادير والاستقلال المحقق فلو كان ذلك الانسان
 الكلي العقل فوضعا يعارض شخصي لم يكن مشتركا فيه مع ذلك العارض من الاشخاص
 وكلاهما ليس الا في الانسان الكلي المشترك فيه فثبت ان الانسان الكلي يجب
 يكون مجردا عن جميع اللوح الشخصية ولما بين ان كل ما تعقله فانه لا بد وان يكون
 ماهيا لا في علمنا فاذن هذا الانسان مجرد ابدي وان يكون حاصل في عقله
 لو كان ماهيا احيانا وكل جسم حيا في فانه لا بد له من مقدار معين وسكن
 معين ووضع معين فيكون الصورة العقلية كماله فيه معروفة بذلك الشكل والو
 والمقدار المعين بسبب طولها في ذلك الحال فثبت ان الانسان الكلي مجرد
 عن هذه العوارض الشخصية وموضوعها عجزها فاذن هذه الصورة الكلية

٣٤
 الزائدة
 معروضة

يتصور حلها في الجسم بالاعمالها جرت ليس بجسم ولا بحسب في وهو العاقل
 عن ذلك بانه فرع القول بان العقل يحصره في العاقل وقد عرفت في كتاب
 التجديد بانه ثم ان لما ذلك وكذا نقول الصورة الكلية الحاصلة في العقل
 تتوزع انها جرد عن العوارض الشخصية مع انها في العقل صورة مستخفية
 موصوفة بعارض شخصية مثل حلها في تلك الصورة جردية ان عرفت من عدم
 قيامها فيها وهذه عوارض شخصية تلك الصورة فكل الصورة العقلية
 مجردة عن العوارض فان قالو المعنى يكون مجردا عن تلك الصورة نظر الى انها مع قطع
 النظر عن هذه العوارض العارضة لها بطلان حلها في الجسم تكون مجردة عن جميع
 اللواحق فنقول فليحوز ان تكون تلك الصورة بانه في الجسم ثم انها تكون مجردة
 على معنى انها انما بالنظر الى حقيقة ما مع قطع النظر عن العوارض العارضة لها بسبب
 حلها في الجسم تكون مجردة عن جميع اللواحق وان لم يكن من يقول انه مجرد في العقل
 صورة مجردة كلية فلامر بك جدا عند الحق لان الصورة الموجودة في العقل لها
 سبق وتسبق ذلك المعنى يستحيل ان يكون مشتركاً فيه بل هي الاشخاص الانسانية
 فان الصورة الموجودة في العقل يستحيل ان ينفك عنها بل هي الاشخاص الموجودة في
 الخارج لان الصورة الموجودة في عقل عرض حال في الحيز والاشخاص الموجودة في الخارج
 حواها قائمة بانفسها والجوهر كيف يفضل بقوته بالعرض واصفاً لا شفاً من الاشياء
 فمما ثبت رجوعه قبل وجود هذه القوة التي حصلت في عقله وسكنه مجردة
 زواها واصفاً تلك الصورة يستحيل ان يكون مجردة عن اللواحق الشخصية فاما
 بيانها في نفسها متخفية فكيف يمكن ان يقال انها مجردة عن اللواحق
 اذ ثبت ان الذي قالوا كلامه كبريك جدا بل الحق ان الاشخاص الانسانية مشتركة
 في الانسانية ومثابته في خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامساك

العقل

فالامر بانه المشتركة فيها غير ما لكل واحد منها من الخاصية فلا انسانة في
 امر مشترك فيه بل ان العوارض والعلم المتعلق بها يقال له ايضا انه على مجردة على
 شريطة لا لان العلم في نفسه كل مجرد بل لان المعلوم بذلك العلم على مجرد
 يتصور ان يتصور هذا الموضع وبوجه اخر ان لا تسليان العلم بانه صورة المعلوم
 في العالم الحيز ان يكون العلم بالكتشاف الاشياء على نفس من دون ان يتسام صورة
 المعلوم فيها بل في مجرد النفس اخر فلا حظها النفس هناك بل ذلك النفس ما
 انقش من الجوانب في الاشياء بل الحيز ان يكون العلم مجردا عن متشاكل من غير ان يتسم
 صورة شئ في شئ اصلا سلمه لكن حيزان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم
 في تمام ماهية بل يكون كقشر العنبر على الجوارح لا يكون من الصورة مجردة بل
 الجرد ماله هذه الصورة وليس يلزم من انشاء هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون
 ذو الصورة مجردا عنها سلمه لكن لا من ان انشاء الناطقة بهذه العوارض يقضي ان
 ما يحل فيها فان انصاف المحل بصفة لا يجب انصافا محلا فيه بل هو ان الجسم
 يتصف بالباقي مع ان الحكمة الحالية فيه لا يتصف به سلمه لكن انشاء الصورة الحالية
 اما لمجرد ان كان طول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض ومخالها ويوم سلمه لكن
 انشاء الصورة الحالية في النفس هذه العوارض من قبل علمها لا ياتي في مجرداتها
 وانما قبل السؤل ان لا يكون سديقان بانبات الوجود الذي على اوصال الذي
 محبة واجيب بان الوجود الذي على اوصالها ليس ارسام الصورة في الذهن وفيما
 فلا به الاستدلال ونالها ان كل قوة عاقلة فخرية على افعال غير متناهية ولا يحل
 بين قوى الحسابية بقوة على افعال غير متناهية فخرية فلا شئ من القوى العاقلة
 بحسبته بيان المقدمة الاولى ان احد ما قدر القوة العاقلة على ذلك
 الاعداد الاشكال التي لا تماثل لكل واحد منها بيان المقدمة الثانية بامر عظيم

واجب بان لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على الفعل اصلا فضلا ان تكون قوية على
افعال غير متناهية لان العقل عبارة عن قبول النفس للعلم وهذا الفعل ليس
فعل ولا افعال غير المتناهية جازية على القوى الحسابية بل هي قوى على
ملكية وكما في قبول الاجرام العنصرية ثم ان هذا قولها على الفعل ولكن ما الذي
يقولون بقوله القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ان عييتهم انها تقوى على
ان تفعل في الوقت افعال غير متناهية فهذا على ما يجد من انفسه انه يصعب
علينا توجيه الدرس نحو معلوما كثيرة دفعة واحدة وان عييتهم انها لا تنقضي الى حريته
الا وتكون قادرة بصدق على الفعل فالمر في القوى الحسابية ايضا كذلك
فان القوة الحسابية لا تنقضي في تصور الاشكال الاولى بل تكون قوية على تصور
اشكال اخرى بعد ذلك وكذلك طبيعة الارض لا تنقضي في التسكين الواحد لاوى
تكون قوية على التسكين فاحواب لكم عن ذلك الا ان يقولوا ان هذه القوى متى
كانت باقية كانت قوية على افعال لانها حيا ابتداءها الى العدم لا محالة واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة تقوى على هذه التصورات الا
التيها على معنى انها متى كانت باقية كانت قوية على الفعل وان كان محال
الى العدم ثم ان سلمنا انها تقوى على افعال غير متناهية فلا نسلم ان القوة
القوية على افعال غير متناهية تمتنع ان تكون حسابية ودليلهم قد مضى واما
الاعتراض عليه عن قريب وايضا فلهذا هم في ذلك منقوص بالقوى الحسابية
عندهم قوى حسابية مع انها تقوى على تغيرات غير متناهية لا عقل النفس
ان كانت حسابية الا انها لما يفيض عليها من تأثيرات العقل المجرد صار قوية
على افعال غير متناهية والحاصل انها لا تضر ما زادها من العقل بل هي ان
تفعل افعال غير متناهية لا نقول ان جاز ذلك فلم لا يجوز في النفس ان

المناطة ان تكون حسابية الا انها لو دام افاضة بعض المقاربات عليها لم تكن
تأخرت على افعال غير متناهية واجيب عليه ان العقل عبارة عن قبول النفس
للتصور العقلية وهو افعال لا فعل ولا افعال غير المتناهية جازية على
تجسيمات كافي النفس القلبية بل المناطة وهو على الاجسام العنصرية ايضا لو
سلم انه فعل ثم سلم انه تقوى على صفات غير متناهية ان اردتم به ان لا تنقضي
الى العقل الا الذي هو على عقل اخر بعد القوى الحسابية ايضا لذلك فان القوة الحسابية
مثلا لا تنقضي في تصور الاشكال الاولى بل تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عييتهم
به انها تستحضر صفات لاهاية لها دفعة واحدة فروع الا ان يريدوا انها تنقضي
متصورا كليا ولا خطا فزاره ان غير المتناهية في معنى ذلك المفهوم الكلي اجمالا
القوى الحسابية لا تقدر على فعل ذلك فذلك لا ينافي ما يقدر على تفعل الكلي
فيرجع الى الوجه الاول بعينه وادعيا وهو ان القوة العاقلة وكانت حاله في محال
مثل قلب الدماغ كان يجب ان تكون القوة العاقلة بذلك المحل ابدأ او لا تذكره
ابدا والعسان باطل لا ما تذكره القلب تداع في بعض الاوقات فيلزم ان لا يكون
القوة العاقلة حسابية بيان الشبهة ان الادراك قد ثبت انه لا بد فيه من حصول
اهية العقل المعقل فيستدبر ان تكون القوة العاقلة حاله في محال يستحيل ان يكون
تفعلها لذلك المحل لاجل حلول صورة اخرى من ذلك المحل فيها لانه يلزم اجتماع المتكلمين
في احدى وجهين لان ذلك المحل قد كان صورة الاصلية صالحة فيه ولما قد حصلت
صورة اخرى في القوة العاقلة التي هي حاله في ذلك المحل والحال في حال في السبب
خلافيه فثبت انه لو كان ادراك القوة العاقلة للمحل حصل صورة اخرى من محالها
فيها لم اجتماع المتكلمين وهو محال فاذن ان كان يلحقه صورة ذلك المحل عند القوة
العاقلة في ادراكها لم ان يلزم ذلك الادراك لو كان لا يكون وجب استمراره

ادراكها بحالها فثبت ان القوة العاقلة كانت حالة في محل كان ادراكها للذات المحل
دائما اودم ادراكها له دائما ولما لم يكن كذلك وجب ان يكون حادثة واجبة
بان ذلك بناء على ان الفعل المنفصل عن حصول العقل للعقل والذات فسادا
الاصل بل العلم حالة اضافية فبانه حادثة بالذات حالة الاضافية للفعل او الذات
فثبت ما قبله بل العقل والذات فثبت ما قبله ولا يحصل فسادا بل هو حادثة
ولكن لا يجوز ان يقال ان ادراك النفس العقل والذات صورة اخرى قوله يلزم
منه اجتماع المتلين قلنا هذا ركيب لا وكل واحد يعلم بالضرورة ان الصورة
في النفس لا انسان ليست مماثلة للذات بل هي كذا يمكن ان يكون العجز المحل
المحل الذي لا يمكن ان يحس اشياء اليه مثلا لا يحس الحسوس العام بنفسه
مما لا يقوله عاقل لا يحس الانسان والذات ان الصورة العقلية لا يمكن ان يكون
لذات العقل المحسوس بل يلزم ان يكون الصورة التي تحصل من العقل عند ادراكه لنفسه
مثلا للعقل فليزيم اجتماع المتلين ثم ان علمنا انهم كذا في الماهية فقط ادراكها
في جميع العواض يمنع بانه سواء الصورة العقلية الالهي حالة في مادة القلب وهي
جزء من ماهية القلب ومنه علمه في الوجود والذات راسخة في القوة
العاقلة الحالة في القلب القلب يكون غنيا عن تلك الصورة في ماهيته
وجوده واذا كان كذلك فقد اخضت احدى صورتين بعينه من الوجود
في الآخر فلا يلزم ارتفاع الاستينية عن هاتين الصورتين فلم يلزم ان
اجتماع المتلين على هذا الوجه محال نعم ان سلمنا ما ذكرتموه ولكن دلنا على
يقضي ان تكون النفس الناطقة اذا علمه جميع صفاتها لان وجودها كونه
ذاتية وقائمة بذاتها وكونها مستعدة للتعقبات التي لانهاية لها ولذات
والذات العقلية صفات اوجه الحصول لذاتها واذا كان كذلك فنحصل

انفس هذه الصفات ان كان لكل صورة حصول مساوية هذه الصفات في ذاتها
المجتمعة المتغير بغير ذلك محال وان كان العقل النفس هذه الصفات الحاصلة لها وحل
حتمية واحدة فلا يلزم اما عدم تعقلها فعدم اودام عدم تعقلها لها وعلوه ان
كل الصفتين باطل العلم ان ما ذكرتموه في تعقلها لهما يلزم لان في تعقلها صفات
واحدة هي ان الصورة تكون ان يكفي في تعقل لهما حصوله بنفسه عند
ولا يتوقف ايضا على حصول صورتهما الاخرى مماثلة للذات يتوقف على امر آخر كونه
بغيره من الشروط ايضا فان المنفصل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان
اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لان محل في ذاته وحده
حتمية لان ذلك ان كان للتعقل هو مادة الجسم الذي هو محل الزم ان يحل في
تلك المادة صورة مساوية لها في زعمه فثبت ان محل فيها صورتان متساويتان
في تمام الماهية فان قبل الفصل هو الصورة الجسمية او النوعية للحالة في
الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة فتعاقدا
في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا
حالة في تلك المادة فتجتمع فيها صورتان جسمتان او نوعيتان متساويتان
اذا ما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في اخر طوله في محله
الاخر ان المراد بالحل هو الاحتصاص لا ان يكون شيء في محل آخر
او ان يكون طوله في محله فالحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان
الحركة توصف بالسر ولا يوصف الجسم بها ولو سلمنا اجتماع المتلين انما يمنع
ارتفاع الامتياز بينهما وهما الامتياز باق لان احدى صورتين حال في
بمادة بلا وسطه والاخرى حال في وسطه وهذا القدر كاف في الامتياز
بينهما اقول على تمام ما ذكرنا من وجه اخر ايضا وهو ان احدى صورتين موجوده

بوجودها حتى في المراتب الموجودة بوجود عقل وما يوافق من ان حلول احد المتلئين في الآخر
مع حلولهما في محل واحد اذ لا تماثل بينهما ههنا ايضا لا بحسب المظهر بل بوزن مبالغة
الغواصين لتساوي نسبتها اليهما مالم ينع بان نسبة الغواصين الى الماء لا تتغير في المحل
الحل ونسبته الى محال مقارنة احد المتلئين في الآخر هذا المقدار كاف في التماثل في
هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقدر الخلق والكم في العقل لا يترتب
هذا الدليل لئلا يعلل ان النفس لما هي في عالمها بصفاها دائما او غير عالمة
بشيء منها اصلا وكلها رابط فان كثيرا من صفات النفس مطبوعة لها ولا بد من
استحضارها اياها واحيائها بصفا النفس لواردها بقسمين الى قسمين قسم
يلزمها لذاتها من غير مقابلة الى شئ مغاير لها كونه مذكرا لذاتها وقسم
يلزمها بالقياس الى شئ مغاير لها كونه مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضع
والنفس مذكورة للقسم الاول دائما كانت مذكورة لذاتها دائما وليس مذكورة للقسم
الثاني الا عند المقابلة لفظان الشرح عند عدم المقابلة فان قيل انك
ادراكها لذاتها من القسم الاول لازم اسكن مذكورة لادراكها لذاتها و
هكذا فلنلزم علوم غير متناهية اقول ادراكها لادراكها ليس من القسم الاول
لانه انما يحصل لها بالمقابلة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها
فلا يلزم نقله بقى ههنا شئ وموان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها
لكنه حاضر عند ما كثر رزائها فليزمن من الصفات بالمقابلة الى غيرها
مذكورة دائما الحق الصور والفرصة كافية في الادراك وما احببه من ان
اعلم بالعلم ليس امرانا يدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة حركية
مساوية لادراكها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية
ليس بشئ لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه

منتزعة منه لكنه مغاير له فكما يلزم احد وورد باننا نعلم باننا لا
نؤمن بغيره بل بغيره في الصفات الحسية الغاية بالنفس كالقدرة والسمية
سواء في العلم في الجملة وغيرها ان القوة العقلية يدرك ذاتها في
لذاتها اما ان يكون لاجل موزن ذاتها لذاتها ولا لاجل صورة مساوية
في ذاتها ان الشئ في باطن الاستحالة للجمع بين المتلئين فحين الاول وذلك انما
يحقق لو كانت القوة العاقلة غنية عن محل محلي فيه اذ لو كان لها محل لما كانت
موجودة لذاتها بل لذلك المحل واجب عن هذا بان تغفل القوة العاقلة لذاتها
عبارة عن حصول حالة اضافية لها مع ذاتها فلا يلزم من تجدد ادراكها
اجتماع المتلئين وان سلمنا ذلك يكن لم لا يجوز ان يكون تغفلها لذاتها بذاتها
مدون حدوث وصورة اخرى ولا تسلم وجوب الاستقلال وح ايضا ففي
مقصود بالهائم فاما تدرك نفسها مع انه لا يلزم من ادراكها لا نفسها
ان تكون بنفسها مجردة كذا ههنا ان القوة العاقلة غنية في
قطرها عن الجسم وكل ما كان غنيا في فعله عن الجسم كان غنيا في ذاته عن
الجسم بيان الاول انه في ادراكها لذاتها وفي ادراكها لادراكها لادراكها
اليه لزم التسلسل بيان الثاني ان وجود الشئ جزء من وجوده وما
يحتاج اليه جزء حقيقة الشئ فانه لا بد وان يحتاج اليه حقيقة ذلك الشئ
فلما كانت القوة العاقلة بحاجة في وجودها الى المحل كانت في وجودها
المنفردة بوجودها بحاجة الى ذلك الشئ فلما تكن بوجوده حاجة الى الالة
واجب ان لا تكون بوجودها حاجة الى الالة واجب عن هذا بان
ان القوة العاقلة غنية في فعلها عن الالة ان غنايه ان الانسان يمكنه
ان يعلم كونه عالما بالمعلومات ويعلم قلبه ودماغه فليعلم انه يلزم من علمه

هذه الاشياء ان لا يكون ذاتها حسا ولا حسيانية وان غوايه شيئا اخر
 يد من تخلف ذلك الشيء حتى يمكننا ان نعلم عليه ثم ان سلمنا ذلك فلا بد ان
 ما يكون غنيا في ان من اناره عن الجسم يجب ان يكون غنيا في ان ينفصل
 لا ترى ان العوض في احتياجه الى الخارج يحتاج الى الحيل والالتم ان لا يحتاج
 الى الحيل لا بعد حصوله في الحيل وذلك باطل ففتن ان العوض مستعمل في
 هذه الحاجة ولا يلزم من استقلاله في هذا الا ان استقلاله في ذاته مطلق
 ما قالوه ان العنق في ميزانه عن الجسم يجب ان يكون غنيا في ذاته عن الجسم
 وسأبني ان القوة العاقلة لو كانت حسيانية لضعفت بضعف البدن في
 غير حسيانية بيان الطبيعة ان القوة العاقلة اذا كانت محتاجة الى الجسم
 وحدها وكما وجدها متوقفا على وجود ذلك الحيل وعلى كمال وجوده وانما كان
 كذلك فانه يجب ضعفه عند ضعف محله وبيان فساد الثاني من حجب الاول
 ان الفكر حسب لضعف الدماغ لا تارة ليس هو سبب كمال النفس الثاني
 ان القوة العاقلة تقوى بعد الاربعين مع ان البدن ماخذ في الضعف
 بعد الاربعين واجيب عنه بابا لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى بعد الاربعين
 بل انما تبقى حافظة لما حصلته قبل ذلك ثم ان سلمنا انها تقوى بعد الاربعين
 ولكن لا يجوز ان يقال بان المزاج الحاصل في زمان الشيخوخة او في القوة
 العاقلة من سائر الامزجة فلا حرم في القوة العاقلة في ذلك الوقت
 وهذا الاحتمال لا بد في الطالبة من دليل قاطع ثم ان سلمنا ذلك لم تذكره
 مقصود بخلاف الشيخ ونفكرانه فانها اصح من الثاني مع ان قوة القوى حسيانية
 فان متعرق في هذه الصورة متعنا ما قالوا في طبيعة القوة العاقلة واجيب له اخر
 وموانه يجوز ان تضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما ترى من

ما ترى من الزيادة فقلها سبب اجتماع علوم كثيرة عنده وسبب القرن والا
 فان حقيقته العاقلة كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب القرن والادمان ايضا
 فلا بد ان يكون على فعل من المشايخ بقدرت على ما لا يقدر على مثله الشبان
 حقا وفي اخره لشيخوخة ليستولى الضعف على البدن وكذلك على قوة العاقلة
 بحسب القرن والاعتقاد ان معتد به فيفرض المرافة وايضا يجوز ان يكون
 المزاج الحاصل في سر الكهولة اوفى للقوة العاقلة من سائر الامزجة وذلك
 بقوى القوة العاقلة ومنها ان القوى الحسيانية تكل بتكرار الافعال والقوة
 العقلية فانما تقوى بكثرة الاعمال لا ترى ان كل من كان اكثر مواظبة على
 الفهم والقرأة كان اقوى على الفهم واجيب بان كمال الحواس عند كثرة
 الافعال لا يدل على كونها حسيانية وعدم كمال القوة العاقلة لا يدل على كونها
 غير حسيانية اما الاول فلا من الجائز ان يكون قوة الانصار والسمع مجردة
 الا انها تحتاج في فاعليتها الى آلات حسيانية فكثرة الافعال تؤدي الى ضعف الاتفا
 فلا حرم بضعف تلك القوى من لا فعال واما الثاني فلا من ذلك انما يقع لو
 انه كلما كان كمال البدن اتم كانت قوة القوة العاقلة على ادراك المخصوصات
 اتم ومعلوم ان ادراك ذلك مكافئة بل من المحتملين ان تكون القوة العاقلة اقوى
 القوى الحسيانية وانها فلا حرم في كونها بضعف سائرها فاعلم ان القوة
 الحسيانية لا تدرك الضعف بعد ادراكها القوى لا ترى ان البصر عند ادراكه للشيء
 لا ينفصل عن ادراك اللون والشم عند ادراك الحرارة الطيبة لا يدرك الحرارة
 والاعرف في القوة العاقلة في هذه الاحكام على العكس واجيب عنه بابا لا نسلم ان
 القوة الحسيانية لا تقوى على ادراك الاشياء البتة بعد ادراك الاشياء العظيمة
 لا ترى احوال ما يتخلل الجرد الجبل كيننا تدل على ان القوة العاقلة اقوى واقدر

ان قيل الذرة الفهم ان
 سلمنا ذلك ولكنه

من سائر القوى من الجاهل ان يكون هي مع زيادة في تاجسبانية كما ان القوة الوهمية
مع انها اقوى القوى واكثرها فعلا تكون حسانية وناشرها مع حجة في زعم ان
الخص من جهة الجزئيات اما تحليل جلا من ان الجرام من دم وتتميز من جهة
بين غيره والمتميز عن غيره يستحيل ان يكون عدمه ماصرا لا بد وان يكون موجودا
واذ ليس موجودا في الخارج فهو موجود في العقل فحل هذه الصورة اما ان يكون
حسنا او حال في الجسم او لا حسبا ولا حال فيه والفتان الاولان باطلان
لان الصورة العظيمة يستحيل ان يطبقها في المحل الصغير فكيف يمكن ان ينطبق
الجوهر الجليل في مقدار بعض بطون دماغنا ولا باطل ذلك ثبت ان المحل هو الصورة
للمخالفة شئ ليس بحميم ولا حبيبي واجيب عنه بان ما ذكرتموه دل على ان بعض
هذه الصورة للمخالفة ليس شئنا حسبا شئنا غضا ما يدل على ان تحليلها لا يمكن ان يكون
شئنا محمدا وذلك من وجهين الاول انه لا معنى للتحويل الا ما حل فيه الطول و
للمستدير الا ما حل في الاستدارة فيه ولا للحار الا ما حل في البرودة فيه فلو كانت
احدا كذا للتحويل والاستدير والحار عبارة عن حصول هذه القوى في شئ غير حبيبي في شئنا
لزم ان يكون ذلك الشئ طويلا مستديرا حارا اسودا بياضا وحسنا يخرج عن كونه
محردا قاسما والثاني انما يذكر الامور باعتبارها بمزيجين متساويين وبينهم وبين
المختلطين وما به الاستمرار ليس هو اما حية وواحدة من لوازم حية كونها حية
فاذا لا بد ان يكون بحسب العوارض المستحقة لكل واحد منها ولا بد ان يكون في الخارج
بالعرض فلا بد ان يكون في المحل كذلك لانه لا بد ان يكون المحل مستقما فلا يكون
محردا وهو المطلوب الاظهر ان حال انه مقصود بغير المحل الجوهري والجزئي
مع ان صدرهما لا يحل الا في الحواس فاهو جوهري في هذه الحواس ايضا عن ذلك
من غير ان كل واحد من الناس يعرف انه هو الذي كان موجودا قبل

٢٥
ذلك بعشرين سنين مع ان الاجزاء التي كانت موجودة قبل ذلك بعشرين سنين قد
تطرق اليها التبدل والتغير بدليل ان الاجزاء البدنية قد تكثر وتارة بالتقو
بالسمن وتارة اخرى بالتدويل او بالهزال وايضا فلا ن الحارة العربية اذا
في تحليل اجزاء البدن والقوة الفاذية ابدان ايراد بها وليس احد ان يقول
هذا البدن لا يعرض لكل اجزاء البدن بل بعضها لا يقول ان البدن
وان لم يتغير تحليل تركيبه الوهمي بسببه وكذا من تلك الاعضاء البسيطة
ان لم يتطرق اليه التغير كان كواحد منها في جميع الازمنة باقيا على حاله واحدة
فحسبا متساوي تطرقه التغير الى كل البدن واما ان تطرق التحلل الى الاعضاء ال
البسيطة فاجزاء العنصر الكليط باسرها متشابهة فليس تطرق التحلل الى بعضها
اولى من تطرقه الى الباقي واذا ثبت ان الاجزاء البدنية متغيرة ابدان وحدها ان
تكون الصغار القائمة بها متغيرة ابدان لكن كل الانسان يعرف بالضرورة ان ذاته
هي التي كانت موجودة في سالف الزمان فاذا ن كل انسان ليس بحميم ولا
حال في الجسم واجيب عنه بان يقول لم لا يجوز ان يكون بدن كل انسان اجزاء عظيمة
هي الاجزاء الباقية من اول خلق ذلك الانسان الى اخر عمره واما قوله انه ليس عرض
التحلل لبعض اجزاء الانسان اولى من عروضة للباقي فذا هذا مما لم نسا ان لو اسبنا
ذلك التحلل الى قوة طبيعية لكن كل خلق عندنا من فعل الله تعالى وهو قادر محمدا
فلا يستبعد ان يكون موثقا على حفظ كل بدن اجزاء مخصوصة من اول عمره الى
الانسان الى اخره حتى يكون ذلك الانسان باقيا بقاء تلك الاجزاء وبقاها
او يمكن اطالة الا بالهتاج في الفاعل المختار ان لا بد في انسان
من عالم واحد يكون هو سامعا مع شئنا ما اذا بقا لا مسا متخللا منو مما استدرك
لها فاعلا متشبهيا ما في شئنا ما لم تكثر ما في شئنا فادرا فاعلا والدليل

عليه انا اذا ابصرنا اللون شئ وشكله حكمنا انه مخلوق او امر او جسد او باهتار
بالعكس والحكم على الامور لا بد وان يكون مدركا لتلك الامور فلا بد ايضا من
امر واحد يكون هو عينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل ذلك الامر كالت
وايضاً فاذا تخيلنا صور هذه المحسوسات ثم ادركناها حكمنا بان ذلك الامر
كان تصور الصور هذه المحسوسات فلا بد من شئ واحد يكون انواع تلك الصور
حاصلا معه ليحكم على الصورة الخيالية بانها صورة ماحضة عن هذه المحسوسات
غيره وايضا فانا اذا اعتدنا ما هي الاضافات علمنا بتحق تلك الحقيقة في الشخص
للاسان العين وبعدم تحققها في الشخص الغريب العجز الذي من شئ واحد
يكون مدركا للكليات والجزئيات معا وايضا فانا اذا تخيلنا شيئا استهيا او
غفسيا فلو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا اخر لم يلزم من الخيال
حصول الشهوة كما انه لا يلزم من خيال زيد بشئ من بصير عمر وشهية الملك
الشئ فثبت بهذا انه لا بد في الانسان من شئ واحد يحصل عنده كل هذه ال
الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم او جسد الى يحصل عنده
ثم حجة هذه الادراكات فاذ لا بد وان يكون كل بدن الادراكات حاصلة في
جسم الى لا جسم واجب عن هذا بان نقول في راع في انه لا بد من حاكم مشترك و
لكن دعوا كما انه ليس في البدن شئ جسم الى يجمع عنده هذه الادراكات فيزعمون بل
ادعاء ذلك اسهل من ادعاء ان السمع والبصر والعلم والقادر ليس هذا البدن
بل شئ اخر لا في جز ولا في جهة بل ادعاء ان هذا البدن ليس بمتشخص لا ادراكات
دخول في السقطة ^{التي هي} ان محل العلوم من الانسان لو كان جسدا او جسما
لما اتسع ان يحل في جانب منه علم وفي جانب اخره هو يكون الانسان الواحد عالما
بالشئ جاهلا به من وجه واحد في زمان واحد وهو محال واجب بان يتصور

٢٤
الشهوة والغضب هذا كل من القوى الحيوانية فجزوا وجه كون الشخص الواحد
مستهيما اذ الشئ واحد دفعة واحدة وكل ما اعتدنا به عن هذه الاشكال
فقد عذرنا به في هذا المقام ^و ^{بما} ان العالم بمضادة السواد والبياض لا بد
واحد يكون عالما بالبياض والبياض معا والعلم لا معنى له الا حصول صورة المعلوم في
العالم فالعالم وان يحصل فيه السواد والبياض فلو كان هذا العلم جسدا او جسما لزم
اجتماع الصديق في الجسم الواحد وانه محال واجيب عن هذا بان قد دللنا على ان
القول بان المعلوم لا بد من حصوله في العالم وحصوله فيه قول باطل وايضا فلو
اجتمع الصديق في الشخص التي اقترعها فان حوزاها كان فلم لا يجوز مثله في الجسم
ويعجز بالبال حجة اخرى تكون النفس مجزئة في البق واخرى ان يمتد بها في
ان الحكم كما جاز ما بانا شيئا من اعضائها كالدماع والكبد والقلب الصوري و
الدم والبلغم والعقراء والسودا وكذا كل عضو صغير كان او كبيرا كما ان الحكم
بابا شيئا من اعضائها غير ما اى لست اداس زيدا وصدرة وكبد وقلبه وهذا
وايضاً دليل نفاء تلك الاعضاء بعد الموت ولو زعمنا ان الصبر مع عدم بقائها في
البدن وايضا محكم ان السائلين في شئ من اعضائها والا لو جسدنا لخصوية
بهذا العضو بحيث لا تلك الخصوية مع غيره هذا العضو والامر ليس كذلك فان القلب
والزجاج والكبد هذا ما سوا في كون كل واحد محلا لشيء ايضا لو كان حالين في حد
تلك الاعضاء لسنخ ان يحصل لنا العلم بعروض اذ فيها ولم يجمع الى يحصل العلم
بذلك الى الامارات الطبية والحال ان لا يجد حرقا في ذلك بين اعضائها الطاهر
به والباطنية فاذ ثبت ان الحكم ليس جزءا ولا كلاً من ابداننا واما عدم كونه
في احد من الامكنة الخارجية عن البدن فهو من اجل البديهة فيفدح من هنا
٢٥
انما مع كوننا موجودين لست في شئ من الامكنة ولا معنى للجزء والادراك

والجواب انه محتمل ان يكون حلول الناطقة في البدن كحل الماء في الزبد والنا
في اللحم والدهن في السمسم ولا يلزمها ادراك انها حادثة في هذا وهذا
فقدان بعض شرطه كما استلزم في احساس البصر عدم القرينة بعد الحفظ
روح محبوز ان يكون لذلك الادراك شرط لم يوجد هنا فلا يتم الدليل فلهذا
ما استدلوا به على اثبات ان صفة الانسان جوهر ليس بحسب ولا احساس في
قد عرفت من تصاعيف تلك الوجوه ان كثرتها لا تصح على اصول المتكلمين فلا
يصلح للمتكلم ولمن قال منهم بالنفس الناطقة المجردة اما الاخبار التي نقلت
على عدم تجردها فهي كثيرة جدا وهي على قسمين الاول منها ما قيل ان الجرح
حواض الواجب على الثاني منها ما قيل على كونها لا بد في الجملة فاقول ان القسم
الثاني ما في قرب الاستدلال الجبري باسناده الذي سجدت زينا قال حدثني جعفر
بن محمد عن ابيه ان رجلا ادم عليه السلام امرت ان يدخل فركضه فامر ان
يخل كرها فخرج كرها فان الرجل والحرج من لوازم ماديا والنايل بدني الصفة
لا يجوز وهذا القريب ما ذكره كتاب على السراج الجبري على بن جعفر قال احبنا
بن محمد قال حدثنا احمد بن الحسين بن الحسين بن الوليد بن عمران الجراح
عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد السلام قال قلت لابي عبد الله اذا خرج الروح من الجسد
مساوحيت ركب لم يعلم به قال لا لا نعلم عليه البدن وهذا القريب ما في
المتأخرين من خرجت الروح من جسده فصار حقة بين اهله وما ذكره كتاب السراج
للطبرسي رحمه الله عن ابي عبد الله وهو حديث طويل وفيه قال السائل اخبرني عن
السراج اذا انطق اي يذهب بوجهه قال لا يذهب فلا يدرك قال فما امرت ان يكون
الانسان مثل ذلك الحامات وفارق الروح القوي لم يرجع اليه ابد كما لا يرجع صوره
السراج اليه ابد اذا انطق قال لم تصبه الفاس من النار في الاجسام كاشه ولا

والاجساد قائمة باعيانها كما في الحديد فاذا ضرب احد بها بالآخر سقطت من بينهما
تأويقتين منها العنود والدار ثابته في اجسامها والنفوس ذاهبة الروح جسم
قد البصر بالاكشفة او اس ينزله السراج الذي ذكرت ان الذي خلق في اللحم خفايا من
السراج في ذلك فيه ضرر بالمخلة من عروق وعصب سنان وشعر وعظام وغير
ذلك هو عجيبة بعد موته وبعد دفنه قال فاقول في الروح قال في نظر الارض
صنع البدن في وقت البعث قال من صلب ابن روضة قال في كف الملك الذي فيها
حتى يرد بها الارض قال واحسن في معنى الروح اعبر الدم قال نعم الروح على ما وصف لك
مادة من الدم هي التي هي طوية الجسم صفاء اللون وحسن الصوت وكثرة
فانحدر الدم فارق الروح الكيف في كل توصف بصفة ونقل وزون قال الروح منزلة
الروح في المرق اذا انفتحت فيه امتلا الزون مما فلا يترك وزون الزون والوجهية ولا
تبقى اخر جوامه كذا في الروح ليس لها نقل والوزن وهذا الحديث نص في مطلوبنا
اطال القول في تجردها وكتاب على الدين وقام النعمة حدثنا ابي محمد بن الحسن
حدثنا سعد بن عبد الله وعبد الله بن الحضر الجبري ومحمد بن يحيى الطاهر بن احمد بن ابي
حميد قالوا حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي قال حدثنا ابو هاشم هذا بن القاسم
الحضري عن محمد بن علي الثاني قال قال امير المؤمنين ع ذات يوم ومعهم الحسن بن
علي بن ابي طالب الفارسي امير المؤمنين ع منكم على يد سلمان عاصد من السجدة الحرام
فجلسوا في مجلس حسنة والديار سلم على امير المؤمنين ع فجلسوا في مجلس حسنة
المؤمنين ع اسالته عن ثلاث مسائل اذا اجبت عنهن غلبت ان القوم ركبوا من امرت
ما اقصى عليهم انهم ليسوا بما هم في خفائهم ولا في اخوانهم بل انهم لا يركب الا في
البدن ثم سارعوا فقال له امير المؤمنين ع على السلام سئل عايد لا يخلو اخبرني عن الرجل
اذا نام من نومه فصور في كل كفة من كفتي عن الراكف شبه الاحام ولا

والاخوان فانفتحت امير المؤمنين الى ابي محمد الحسن بن الحسن على قال يا ايها صاحب
اما ما سئلت عنه من ان لا انسان يطعم ابن تميم وجهه فان روحه معطلة بالروح
والروح معطلة في الهوى الوقت ما جعل صاحبها للبقية فان ان الله تعالى يرد ذلك
على صاحبها جازيت تلك الروح والروح وصيرت تلك الروح في جنت الروح كانت
في بدن صاحبها وان لم يادب الله عز وجل يرد تلك الروح على صاحبها صيرت الهوى
وصيرت الروح والروح فلم يرد الى صاحبها الا الوقت ما يسكر في الحديث طويل اشد من ذلك
الحاجة فان ظاهر قوله عليه السلام ان كنت في بدن صاحبها حتى يكون للروح مكان
في الكافي باسناده الى ابي عبد الله حديث طويل في جواب سئالي عن ذلك فقال
يشترى من منزله من الجنة فقول الحاجة الى في الدنيا فاذا اخرجت من الجنة من الجنة
مخرج عليه كاعرض عليه وهو في الجنة فيحيا الى الابد وما في كتاب البرقي
ابي عبد الله عليه السلام حديث طويل يذكر فيه حال المحض فيه وانه ملك الموت
روحه فتخرج من جسده فاما المؤمن فلا يحس في جسده وما في الخبر الى ابي عبد الله
قال بن الحسن على اربعة اشياء على الروح والفضل والوقاية فاذا خرجت الروح شعها
الفضل بقرب عرفته وما في كتاب الاحتجاج للطبري رحمه الله عليه عن ابي عبد الله
عليه السلام حديث طويل وفيه قال السائل ائتيتك سئالي الروح بعد موته عن
ام مريان التي قتلت في حق في الصور الحديث وجه الدلالة ما عرفت وما في مجمع
البيان روى البيهقي ما تقدم من ابي جعفر قال ما من احد ينام الا في جنة
الى السماء كشعاع الشمس الحديث فان ظاهره يقتضي ان يحمل الروح البدن وما في
الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام حديث طويل يذكر فيه روح النائم وفيه و
ان كان احدها متراحت بها مع امته من تلك الجنة يردوها الى الجسد الذي خرجت
منه لتسكن فيه بقرب ما تقدم وما في كتاب الاحتجاج للطبري رحمه الله عليه

عن ابي عبد الله عليه السلام حديث طويل وفيه قال السائل فاجز في ما
جوهر الروح قال الروح هو اذا تحركت سمي ريحا فاذا سكن سمي هواء وفيه قوام
الدنيا ولو كفت الروح لثمة ايام لفسد كل شئ على وجه الارض ومن ذلك ان الروح
لا تولى المروحة تنب وتنفق الفساد عن كل شئ ونظيره في منزلة الروح اذا
خرج عن البدن نين وتغير تبارك الله احسن الخالقين تقرب عرفت
الصدق رحمه الله عليه باسناده الى النوفلي قال قال ابي عبد الله عليه السلام
ان المؤمن اذا انا خرجت من روحه حركه حمودة صاعدة الى السماء فقلت له
روح المؤمن الى السماء قال نعم قلت حتى لا يبقى منه شئ في بدنه فقال لا يخرج
كل واحد لا يبقى منه شئ في البدن قلت فكيف يخرج فقال اما ترى الشمس في السماء في
موضعها وضعتها وشعاعها في الارض فكذلك الروح اصلها في البدن وحولها
حمودة والحديث طويل ايضا منه موضع الحاجة والى الكافي باسناده عن حجة
العري قال خرجت مع امير المؤمنين عليه السلام الى الطبر فوقف بلدي السلام كانه
مخاطب قوام نفقت لقيامه حتى اعيت ثم جلست حتى ملكت ثم قمت حتى انني
مثل ما انني لا جلست حتى ملكت ثم قمت وجعت رداي فقلت يا خير المؤمنين اني
فداشفت عليك من طول القيام فراحة ساعة وطرح الرداء لجلس عليه
فقال يا حبة ان هو الا محادثة من او مناسة قال قلت يا امير المؤمنين
فانهم كذلك قال نعم ولو كشف لك لرايتهم حلقا محبين يجادون
احسام ام اروح فقال بل ارواح وما من مؤمن يموت في بقعة من بقاء الارض
الا قبل لروحه الحق بادي السلام وانها لغة من جنة عدن ايضا ما في الكافي
والتهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان اخي مضاف وى حاف
ان يموت بها فقال ما تبال حيث ماتت اما انه لا يبقى مؤمن في نون الارض

ومغارها لا حشر فيه روجه الى ولدي السلام قلت له واين فاجب السلام قال ^{الكوفة} قلت
اما اني كافي ^م حتى خلق قعود خندقين وسيدنا ما في الكافي من سهل عن النبي عن
مثنى الجباط عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان ارواح المؤمنين لعني
شجرة من الجنة ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم لنا
الساعة واجعل لنا ما وعدتنا والحق اخبرنا يا ولينا وسيدنا ما في الكافي ومن لا يحضره ^{الفتنة}
عن ابي عبد الله ع قال ان الارواح في صفة الاجساد في شجرة في الجنة يتعارف
ويقابل فاذا قدمت الروح على الارواح يقول هوها فانهما قد اقبلت من هول عظيم
ثم يسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان قالت لهم تركتكم في الجنة وان قالت
لهم قد هلك قالوا قد هوى هوى ^{الكافي} ما في الكافي عن محمد بن عثمان عن ابي بصير
ابي عبد الله ع قال سالت عن ارواح المؤمنين فقال في جرات في الجنة ياكلون من
ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم لنا الساعة واجعل لنا ما وعدتنا والحق اخبرنا
يا ولينا ^{اب} ما في الكافي عن علي عن ابيه عن محمد بن احمد عن محمد بن حماد عن
يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال اذا مات الميت اجتمعوا عنده فسالوه عن
مضي وعن بقي فان كانت ميتا ولم يرد عليهم قال قد هوى هوى ويقول بعضهم دعو
حتى نسكن ملهم عليه من الموت ^{اب} ما في الكافي والنهذيب عن يونس قال
عند ابي عبد الله ع قال ما يقول الناس في ارواح المؤمنين هل يعلون يقولون يكون
في خواص طيور حصري في ما دلت تحت العرش فقال ابو عبد الله ع سبحان الله الموم
الكرم على الله من ان يجعل روجه في حوصلة طير ما يونس اذا كان ذلك اياه محمرو
على وفاطمة والحسن والحسين والملائكة المقربون عليهم السلام فاذا قبضه الله تعالى
صر ملك الروح في قالب كعاليه في الدنيا فياكلون ويشربون فاذا قدم عليه العام
عمره تلك الصورة التي كانت في الدنيا ^{اب} ما في الكافي محمد بن احمد

عن الحسين بن محمد اخيه الحسن عن زرعة عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع
اما اخذت عن ارواح المؤمنين انها في خواص طيور حصري في الجنة وتاوي الى بيتها
تحت العرش فقال لا اذن ما هي في خواص طيور هل قلت فابن هي قال في روضة هبة
يصلون في الجنة ^{اب} ما في الكافي عن علي عن ابيه عن السراة عن ابي ولاد الجباط عن
ابي عبد الله ع قال قلت جعلت فداك يروون ان ارواح المؤمنين في خواص طيور
حصري هل اخبرني فقال لا الموموا اكرم على الله من ان يجعل روجه في حوصلة طير ولكن في
الغاب كابدانهم وما في النهدي بن حماد عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن
ارواح المؤمنين هل في الجنة على صور ابدانهم لو رايتهم هلكت فلان ^{اب} ما في الكافي
عن محمد بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سالت عن ارواح المسلمين هل
في الطير يذوبون يقولون ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تخبر لنا ما وعدتنا والحق اخبرنا
يا ولنا ^{اب} ما في الكافي عن سهل عن النبي عن مثنى عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال ان ارواح الكفار في نار جهنم بعضهم عليها يقولون ربنا الكيف وسيدنا ما في الكافي
محمد بن محمد بن احمد بن سادله قال قال امير المؤمنين عليه السلام من الماء ماء برهوت الك
فيه ارواح الكفار ايضا ما في الكافي عن سهل وعلى عن ابيه جميعا عن الاستغري
عن القح عن ابي عبد الله ع عن ابيه قال قال امير المؤمنين من ماء البرهوت ماء
برهوت وهو الذي يحضرت فيه همام الكفار ايضا ما في الكافي عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله شر اليهود يهود بنين و
النصارى نصارى بخزان وجن جهاد على وجه الارض ماء من زمزم وشر ما على وجه
الارض ماء برهوت وهو اذ يحضرت يرد عليه همام الكفار وصدانهم
ما في الكافي عن احمد عن سهل عن علي عن ابيه جميعا عن السراة عن ابن مهاب
عن حماد بن الحسن عن ابي بصير ع عن الناس تذكرون ان قراسا يخرج

من الجنة وكيف هو وقيل من المغرب ويصيب فيه العيون ولا يؤدية في
فقال ابو جعفر واما اسمع ان الله حبة خلقها الله في المغرب وماء في الشجر
يخرج منها والها يخرج ابراج المومنين من حزم عند كل مساء فتسقط على ثمارها
وتاكل منها وتبقي منها وتلاقي وتعارف فاذا طلع الفجر حاجت من الجنة وكانت في
الهواء في بين السماء والارض تطير ذاهبة وجائبة وتهدر حزمها اذا طلعت الشمس
وتلاقي في الهواء وتعارف قال وان لله ناديا في المشرق وخلقها ليكلها الفلاح
تفارقوا بالكون من زرقوها ويشربون من جميع ليلهم فاذا طلع الفجر حاجت الى
واوالبين يقال له رجوت اشهدوا من نيران الدنيا كالماء في حزمهم وفي
واذا كان مساء عادوا الى النار من كذا الى يوم القيمة قال قلت اصحاب الله ملائكة
المومنين المقربين بنو محمد من المسلمين المذنبين الذين يموتون فليس لهم امام ولا فخر
ولا نكاح قال ما هؤلاء فانهم في حزم لا يخرجون منها من كان منهم لم يخل صلح ولم يطهر
منه مداوة فانه يحمله خدا الى الجنة الى خلقها الله بالمغرب ويدخل عليه منها الروح
في حزمة الى يوم القيمة خلق الله تعالى فيه حسنة وسبائة فاما الى النار فهو لا
مرفقون لا امره فكلوا وكذلك يفعل الله بالمستغنيين والبله والافعال واوالبين
المسلمين الذين لم يبلغوا العلم فاما الاصاب من اهل القبلة فانهم يحلهم خدا الى النار الى
خلقها الله في المشرق فدخل عليهم منها اللهب الشر والداخ وفور الحميم الى
يوم القيمة ثم يصوم الى الحميم ثم في النار يسجدون ثم قبل لهم ايمانكم تدعون من
دول الله ابراهيم ما ملك الذي اخذ نوحه وعد الامام الذي جعله الناس اماما واعيانا
الثاني بعض اصحابنا من علي بن العباس عن الحسن بن عبد الرحمن عن ابي الحسن عليه السلام
قال ان الاحلام لم يكن فيها معنى في اول الخلق وانما كانت صلت بها العلة في ذلك فقال
ان الله تعالى محمد سولا الى اهل زمانه فدعاهم الى عبادة الله وطاعته فقالوا ان

بعث

ان صلياً ذاك في الدنيا فوالله ما انت بالثريا ملا ولا باعرا عتيرة قال ان الحقير
ادعوك الله الجنة وان عصيتهم ادعوك الله النار فوالله الجنة والنار في
لهم ذلك قالوا متى يصير الى ذلك قال اذ امتم قالوا القدر بيننا امواتنا صار باعلا
وعفانا فاذداد الله نكبتنا وبه استخفا فاحدث الله تعالى فيهم الاحلام فانوه
فاخبروه بما راوا وما انكروا من ذلك فقال ان الله تعالى اراد ان يخرج عليكم بهذا
فكل من اكون اذ وصيكم وامنتم وان لم يمت ابدانكم فبغير الارواح الى عقاب حتى يبعث
الهدان واما في ذلك لشيرة اما لا خباير التي هي من القسم الاول فيها ما في الكافي عن
محمد بن زناد عن ابي بصير عن ابي بصير بن سليمان بن علي بن عبد الله عليه السلام
صلى الله عليه وسلم ان قتالهم بن الحارث بن ابي عبيدة الا في اخضر من احوا في عزم ان
الله عليهم لان الانبياء سبيلان جسم وفعل الحميم ولا يجوز ان يكون الصانع يخلق
الفعل ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل قال ابو عبد الله عليه السلام في ما علم ان الحميم
محدود منته والصورة محدودة متناهية فاذا احتمل الحد احتمل المتناهي واذا احتمل
الزيادة والنقصان كان مخلوقا قال قلت ما اقول قال لا جسم ولا صورة وهو جسم
الاصحاب من صور الصور لم يتجزأ ولم يتناه ولا يتبدل ولا يتغير ولا يتغيرون لم
يكن بين الخالق والمخلوق فرق ولا بين المشرق والمغرب لكن هو المشرق في عين
حسبه وصورة وان شاء واذا كان لا يشبه شي ولا يشبه هو شي فان قوته
لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق صحيح في ان الفرق لا يبقى بين الخالق والمخلوق اذا
كان الخالق جسا او جسما وهذا يقتضي ان لا يكون المخلوق ايضا محررا عن الجسامة
والجسم ما ليس وقرب من ذلك ما روي عن محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل البرقي
عن علي بن عباس الخزازي عن الحسن بن زيد عن ابي بصير عن ابي بصير
ان ابراهيم عليه السلام قال لصديقه قوم من عرف ان الله يبارك وتعالى ينزل الى

هم

الدين فقال ان الله عز وجل لا يحتاج الى ان ينزل اما ينظم في القريب والبعد
لم يعبدته قريبا ولم يقرب منه بعيد ولم ينج الى شيء بل يحتاج اليه ويودو
لا اله الا هو العزيز الحكيم اما قول الواصفين انه ينزل ببارك وتعالى فاما قبل ذلك من
نسبه الى فض او زيادة وكل فعل يحتاج الى من يحركه او يحرك به فمن طعن بالله فليكن
هناك فاحذر في صفاته من تقوله على حد تحذره بتقصان او زيادة او تحريك
او تحريك او زوال او استئصال او نهوض او تقود فان الله عز وجل من صفته الواصفين
وبغيت المناعين وتوهم المتوهمين وكل على العزيز الخبير الذي يريك حين تقوم وتقلد
في الساجدين بان ظاهر ذلك انه من خواص الوهاب وعنه من خواص المحسنين
عن يعقوب بن حمزة عن ابي ابراهيم عليه السلام في قوله اقول انه قائم قازي
مكانه ولا احد مكان يكون فيه ولا احد ان يحرك في شيء من الاركان والحوادث
الا اصداء فقط من ثم ولكن كما قال تبارك وتعالى في فكون عشيته من غير تردد في
نفس صمد اذن المخرج الى شريك بذكره ملكه ولا يفتح له ابواب عليه بقرين يقدم
عن محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن داود بن عبد الله عن محمد بن محمد بن
عيسى بن يوسف قال ابي الى العوالي ابو عبد الله في نص ما كان يحاوره ذكر
انه فاحلت على غائب قال ابو عبد الله عليه السلام وبك كيف يكون غائبا
موسع خلقه شانه اللههم اقرب من جمل الورد يسع كلهم ويرى تحاصم ويعلم
باسرارهم فقال ابن الى العوالي هو في كل مكان السرايا كان في السرايا كيف يكون في
الارض واذا كان في الارض كيف يكون في السرايا فقال ابو عبد الله عليه السلام اعدا
وصفت المحلوق الذي اذا استقل من مكان استقل به مكان اخر فخل منه مكانا
فلا يرى في المكان الذي صار اليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه فاما الله
العظيم الشأن الملك الديان فلا يخلو منه مكان ولا يستقل به مكان ولا يكون

في كل مكان اقرب منه الى مكان فان هذا ايضا يعطى ان ذلك من خواص
تعالى عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد بن يعقوب بن يزيد عن
ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى ما يكون
في جحر جهنم الا موراء لهم ولا حسنة الا حسنة الا حسنة الا حسنة الا حسنة الا حسنة
يا من خلفه وبذلك وصف نفسه وبكل شيء محيط بالاشراف والاحاطة و
القدرة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر بالا حاطة والعلم بالاشراف لان الاماكن محدودة بحولها صودا ربعة فاذا
كانت الاشراف في قوله الرحمن على العرش استوى على بن محمد بن محمد بن
الحسن عن سهل بن زياد عن الحسن بن موسى الخشاب عن بعض رجاله عن ابي عبد الله
عليه السلام انه سأل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى على كل
شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء وهذا الاسناد عن سهل عن الحسن بن محبوب عن محمد
بن ماردان ابا عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش
استوى فقال استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء ورواه عن محمد بن
عيسى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن كمال قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى
في كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء لم يعبد عبيدا ولم يقرب منه قريب
استوى في كل شيء روي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن
بن السعيد عن الضرب بن سويد عن عاصم بن حميد عن ابي بصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال من زعم ان الله تعالى من شيء او في شيء او على شيء فقد كفر
فلت حسرتي قال اعني الجوابية من لا يتي اليه او اسالك له او من شيء سبقه و في
آية اخرى من زعم ان الله من شيء فقد جحد محمدا ومن زعم انه في شيء فقد جحد

في جيب

محمد

مختلطة به كذا وحاشا لهم عن ذلك الا ان كلام المحقق الطوسي في التوحيد
ومن نتيجته لا يقبل التأويل والى ما اصرنا اشار الرازي في تفسيره واحسنه
حيث قال ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سرانية
الطيفة للجواهر على صفة ضوئية الشمس هي لا يقبل التحلل والتبدل ولا التفرق
والتمزق فاذا لم يكن البدن وتم استعداده وهو المراد من قوله فاذا اسرته
تلك الاجسام الشريفة الساوية الالهية في داخل اعضاء البدن نقاد النافذ
في الفهم ونقاد ذهن السمع في جرم السمع ونقاد ماء الورد في جسم الورد
وهو من تلك الاجسام السمرانية في جوهر البدن وهو المراد بقوله ونفخت فيه
من روحي ثم ان البدن ماد اسبق سلبا قايلا لنقاد تلك الاجسام الشريفة
فيه يعني جيا اذا تولدت في البدن اخلطت فليظه منعت تلك الاخلط الطليقة
من سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن فحينئذ نرى
الموت فهذا مذهب قوي وقول شريف يجب التأمل فيه فانه شديد المطابقة
لما ورد في الكتب الالهية من احوال الجيرة والموت قال الرازي في موضع اخر
ان اشدهما فصلا وجان احدهما انها اجزاء جسمانية في هذا الهيكل
سريان النار في الفم والدهن والسموم وماء الورد في التورد والقالبون
القول برفقان احدهما الذين اعتقدوا تأمل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام
متألفة من اجزاء التي منها اختلف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه
بعض الاجزاء من اول العمر الى اخره فذلك الاجزاء هي التي يمتد بها كل احد
ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة خلقها الله فيها فاذا اراد الجيرة عنها ماتت
وهذا قول اكثر المتكلمين وتامنه ان الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام
ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام مخالفة بالمادية

مع

مختلطة به كذا وحاشا لهم عن ذلك الا ان كلام المحقق الطوسي في التوحيد
ومن نتيجته لا يقبل التأويل والى ما اصرنا اشار الرازي في تفسيره واحسنه
حيث قال ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سرانية
الطيفة للجواهر على صفة ضوئية الشمس هي لا يقبل التحلل والتبدل ولا التفرق
والتمزق فاذا لم يكن البدن وتم استعداده وهو المراد من قوله فاذا اسرته
تلك الاجسام الشريفة الساوية الالهية في داخل اعضاء البدن نقاد النافذ
في الفهم ونقاد ذهن السمع في جرم السمع ونقاد ماء الورد في جسم الورد
وهو من تلك الاجسام السمرانية في جوهر البدن وهو المراد بقوله ونفخت فيه
من روحي ثم ان البدن ماد اسبق سلبا قايلا لنقاد تلك الاجسام الشريفة
فيه يعني جيا اذا تولدت في البدن اخلطت فليظه منعت تلك الاخلط الطليقة
من سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن فحينئذ نرى
الموت فهذا مذهب قوي وقول شريف يجب التأمل فيه فانه شديد المطابقة
لما ورد في الكتب الالهية من احوال الجيرة والموت قال الرازي في موضع اخر
ان اشدهما فصلا وجان احدهما انها اجزاء جسمانية في هذا الهيكل
سريان النار في الفم والدهن والسموم وماء الورد في التورد والقالبون
القول برفقان احدهما الذين اعتقدوا تأمل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام
متألفة من اجزاء التي منها اختلف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه
بعض الاجزاء من اول العمر الى اخره فذلك الاجزاء هي التي يمتد بها كل احد
ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة خلقها الله فيها فاذا اراد الجيرة عنها ماتت
وهذا قول اكثر المتكلمين وتامنه ان الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام
ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام مخالفة بالمادية

للاجسام التي منها سران النار في الفحم استلقت هذا الهيكل وتلك الاجسام
 حية لذاتها نورانية لذاتها فاذا انحطت هذا البدن وصارت سارية في هذا
 الهيكل سران النار في الفحم صار هذا الهيكل مستديرا لميز ذلك الروح متحركا
 متحركة ثم ان هذا الهيكل انما في الذوات والتحليل الا ان تلك الاغوار يا فيه
 مجاهها وانما لا يعرف لها التحليل لانها مخالفة بالمادية لهذه الاجسام فاذا
 فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورية الى عالم المسموم
 السموات والقدوس الطهارة كانت من حلة السعد والى الجحيم وعالم الاقام
 كانت من حلة الاستغناء والقول الثاني ان الذي يشهد له الهيكل ان
 موجود ليس بمفرد ولا قائم بالمعجز وانه ليس من العالم ولا خارجا عنه و
 للزم من كونه كذلك ان يكون متلاسه تعالى لان الاشتراك في السلوك
 لا يوجب الاشتراك في المهمة فلهذا هذه الارواح بعد مفارقة الابدان
 وتلك الى ان يريها الله تعالى الى الابدان يوم القيمة فهناك يحصل
 والناس الى الابدان هذا قول قال به عالم من الناس قالوا ان لم يفر عليه
 برهان فاهمل على الفناء ولكن لم يفر دليل على فساده وانما يرثي الشكوك
 والشبهات مما ورد في كتاب الله من نزول الصبر وعنايه وحب المصير
 اليه فهذا هو الانسان في وجه هذا القول ولعل ما احتراهما هو احاطة السيد
 الاجل المرفوع علم الهدى والتمسك من ان الروح جسم رقيق مرئي يتردد في
 محارق الحيوان كما ذكره مولانا الطوسي في تفسيره مجمع البيان وفي بعض مصنفات
 السيد المرفوع علم الهدى وقع العبارة هكذا المسئلة الحادية والعشرون واللغة
 كانت قبله من تقدمنا اقلنا ولا يراهم وقوله الحاج للروح فثبت بعينه وتماثل
 متنا في السمع الحج ذلك او عرفت فيه يوم القيمة العلم بذلك وهذا الميثاق انه

مع

٥٠
 الله اصل فان كان هناك ميثاق فيجب ان ندوره ان لنا عقلا في ذلك الوقت ان
 لنا غير ذلك فلو اننا اخذ الميثاق على غير عاقل وانه فهدا ما يقوى به هيب
 اصحاب التسامح لانهم يحجون علينا بان الارواح قد عرفت قبل الاجسام وهذه
 الارواح اذا ظهرت الابدان هل يحسن ان لا وهل الحساب عليها وعلى الابدان او
 عليها وحدها واذا قام الانسان ما بعد من البدن منها وما الذي بقي فيه والعقل
 عين مستقرة من البدن وهل هو في العالم سواء او يتفاضل الناس فيه وهل
 والائمة لهم علينا منزلة فيه او نحن وهم فيه سواء فان كان فالتساؤل وهل
 يكبر مع الصبي كالكبرام يرون فقل الله يعقله متى شاء والروح في الانسان كروح
 روح وان مستقر العقل منها وما داخل فيها وخارج عنها ولا انسان من نورها
 وبالله التوفيق ان الكعبة معلوم انها قبلتنا واما لوها فتلة من تقدمنا فغير
 معلوم وهو مخجوز واما قول الحاج للحج فانما تعبدنا بذلك ان نقول هذا اللفظ عند الحجر
 وكيف يجوز ان نسمع بغير الى لونه حيا ومعلوم انه جواد واما قوله هذا
 الميثاق انه اصل هو ميثاق الدر هو قوله الست يريم قالوا الى فليس الامر بذلك
 لان الميثاق الذي يحنه هو الميثاق الذي اخذ الله عز وجل علينا بالحج على لسان
 عليه واذا كان كذلك فلا مسئلة علينا الا في خطابه للحج وقد قلنا انه عبادة من
 الصالحين بالابك واما قوله ان هذا يقوى منه اصل التسامح فثبت في مواضع من
 كلامنا وعلام شيئا على ان التسامح باطل لا يمكن دحض التهمة عليها فكيف ترجع
 عنها مثل ذلك فاما قوله انهم قالوا ان الارواح مخلوقة قبل الابدان بالقياس على
 حلة الدعاء الى البخل التي يفتقر في بعضها الى الادلة الظاهرة والدليل ونحن
 ندللنا على صلات الاجسام جميعا كما كانت او غير روح ودلنا على حاجتها الى
 من مواضع وعدها كمالهم على ان الروح نفسها حية والحج عندنا هو الجسم الذي

في
 فحاش

الروح وله وندف المسئلة صنية على معرفه الانسان الحي للفعال من موافا اعرف
سقط كلامهم ونبت ما قوله من الذي سلم لهم ان الارواح قديمة والارواح
عندنا من جهة انقسام روحنا على قدرتها وقواه وهذه الارواح اذا ارتفعت
هل تحس فقد قلنا ان الذي يحس بالحي والحي هو الذي يحس بالحياة والحي الذي يحس
بذلكات واذا كانت الارواح اذا انفردت لا يكون لها هذا العلم الحي ان يحس لان
الحس عبارة عن الادراك وقواه وهي تستعملها على الادراك فالحس ليس هو الكمال
المتنهي واذا كانت الارواح لا تقوم بنفسها اعني لفعلها وانما هي تابعة للحس
على من هي تابعة له لا عليها وانما قوله اذا نام الانسان ما الذي يحدث من اليقظة و
ما الذي يفي بالروح عندنا عبارة عن الهوى المتولد في مخارج الحي وهذا هو الحال
في حالتي النوم والاشياء وقوله والعقل اين مستقرة مستقرة القلب وقد رزنا ذلك
في مسئلة اخرى وقد قلنا ان الناس في سؤله لا يتفاضلون ولا يترتبة الانبياء عليهم
واما المزية في علم اخر وقوله وهل يليق مع الصبي ام من فعل الله تعالى بخله متى
شاء فالصحيح ان الله تعالى بخله متى شاء ان بخله صغيرا كان من بخله فيه او كبيرا
لانه يخلق به باختياره تعالى متى اختار ان بخله بخله وقد فعله لعيسى ع في
المهد ولعز من امتنا ودم الحال وقوله والروح في الانسان كم روح والروح
روح واحدة وقد قلنا انه عبارة عن الهواء المتولد في مخارج الحي واذا
لم يكن في مخارج حي فهو هواء وروح وقوله واين مستقرها فقد قلنا
مخارج الحي وقوله اين مستقر العقل منها فليس الروح هي العاقله فيكون
الروح داخلة في العقل ولا العقل فيها وقوله والانسان من هو هذه
المسئلة اصل جميع هذه المسائل وهي مسئلة طويلة لا يمكن ان يحلها الموضع
وقد استرنا الى بعضها انتهى فقد كانت عبارة السيد في النسخة التي و

٥٥
التي وصفتها ما ستمتة جدا غير يحصل المعنى فلاجل ذلك وقع فليل
منها بعضا للعبارة وتحصيل لمطلبة ادخالها واسقاطا حسب الواسع
والطاقة والله يعلم حقيقة الحال قال الرازي ما الذي احتج به على ان
حقيقة ليست نفس الجسم فامورنا ولها ان الانسان يشترك غيره في
الحقيقة وبخلافه في الانسانية وما به لا يشترك غيره ما به لا افترا
فما ان استاتمة الانسان ليست بحسب حقيقته وثانيها وهو ان
الانسان يتمتع عقله عن ذاته ولا يتمتع عقله عن جميع اعضاءه
الطبيعية والباطنية والامر الذي يجب ان يكون معلوما غير الذي يجب
ان يكون معلوما وانما قلنا ان الانسان يتمتع عقله عن ذاته لوجوبه
ان علم الشيء بالشيء عبارة عن حصول حقيقة المعلوم عند العالم فاذا
علم الانسان بذاته عبارة عن حصول ماهية ذاته لذاته فابش ذلك
عبارة عن حصول صورة اخرى لذاته في ذاته لان تلك الصورة ان
كانت مساوية لذاته لزم اجتماع المتكئين وان كانت مخالفة لذاته لزم
بكن حصولها في ذات الانسان مقتضا صيرورة عالما بذاته وقد
علم الانسان بنفس حصول ذاته عند ذاته وعينونه الشيء عن ذاته
محال فاذا علم الانسان بذاته دائما واجب الثاني وهو ان الانسان
اما ان يكون بحيث يتالم عند الامم من بعض الوجوه او لا يكون كذلك
فاكان الاول لم يكن قائمه من حصول مطلق الامم والا الثاني محمول
الامم في غيره بل انما يتالم حصول الامم فيه وعلمه بحصول الامم
فيه مسبوق بعلمه بنفسه لا محاله فاذا الانسان يجب ان يكون
عاقلا عن ذاته ابدًا واما ان كان بحيث لا يتالم بالامم اصلا ولا

حصل له به شعور اصلا لم يكن ذلك للبدن الا مسبقا وليس كخبرنا منه
 فثبت ان الانسان لا يعقل عن ذاته ابد او امانه يعقل عن جميع
 الظاهرة فكما في حالة السكر وايضا يظهر ذلك بان يتوهم الانسان
 خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يصبر شيئا من احراب
 يلا من اعضائه مخلقا في هواء احر فيقول لا يرد فانه في هذه الحالة
 يعقل عن طواهر البدن لا انها لا يدرك بالحواس واما الانكسار والباطنة
 فانه لا يعرفها الا بالفتوح واذا ثبت المقدمتان ثبت ان حقيقة الانسان
 غير جسم التام ~~الانسان~~ لا يتصور في العلم الا انسان بوجود ذاته غير حاصل بالحس
 لا بالخير ولا بالنظر اما انه غير حاصل بالحس لان عدم الحواس كلها قد
 يمكن ان يعلم كونه موجودا واما انه غير حاصل بالخير فظاهر واما انه غير
 حاصل بالنظر لان استدلاله على نفسه اما ان يكون عطلق العقل وهو
 باطل لان العقل المطلق يستدعي فعلا مطلقا لا فاعلا هو هو او يعقل لكن
 العلم بعقله موقوف على العلم به فلو استفيد العلم من العلم بعقله لزم الدوام
 ولذا ثبت ذلك فنقول ان علم الانسان باعضائه الظاهرة والباطنة
 لا يحصل الا بالحس والشرع فاذن حقيقته غير اعضائه الظاهرة والباطنة
 وهذه الوجوه التي تذكرها في بيان ان الانسان ليس مجرد الجسمية هي
 وجوه جيدة ما بها ماس ولكنه استدلال في محل الاتفاق فان احدا
 من العقلاء ما ذهب الى ان حقيقة الانسان هي هذا الجسم فقط انتهى
 ونحن على قول ههنا حجج كثيرة اخبرنا على تغاير الروح للبدن ونحو ذلك
 ما هنا الباطل لبعض المذاهب لانية فنقول ~~في~~ الاول ان المراتب
 المذكورة في القرآن في بيان الخلقة الانسانية الحكمة لا يمكن الاستقاع

لحي

بين الاستقاع بها الا يتفخ الروح فوجب في ذكر الروح عقيب تلك المراتب والذكر
 عقيب تلك المراتب هو قوله ثم انشأناه خلقا اخر فدل على ان المراد منه بفتح
 فلما عبر عن تفخ الروح بانه خلق اخر علم ان الروح ليس من جنس البدن انما هي
 فاعلم ان الله تعالى فاذا سويته ونحت فيه من رزقي فالتسوية عبادة عن مخلوق الا باعاض
 واعضاء وتفخ الروح اشارة الى علق الروح بالبدن ثم انه تعالى لما اضاف الروح الى
 نفسه دل على انه متميز في ذاته بمزيد شرف لا يحصل مثله للاجسام بخلافه انما
 انه تعالى ميز بين عالم الارواح وعالم الاجسام فقال الله اخلق والامر فخلق التباين
 بين هذين النوعين ثم انه تعالى حكم بان الروح من عالم الامر فقال قل الروح من امر
 ربى ثم بين اية لا سبيل للانسان الى معرفته فقال وما اوتيتم من العلم الا قليلا
 وقال ولو كان من جملة الاجسام لما صحت هذه الاحوال ^{فقال} بخبة الرابعة انه تعالى اضاف الا
 الى النفس فقال الى النفس الامارة بالسوء وقال ولا اقسم بالنفس الواهمة وقال يا ايها
 النفس المطمئنة ارجعي الى ربك ومعلوم ان جميع اجزاء البدن ليس سدا للافعال فعلمنا
 ان النفس شئ يدير البدن وهو غير البدن بخبة الخامسة قوله تعالى اخرجوا انفسكم وهذا
 نفس صريح في ان النفس شئ مغاير للبدن فانه دخل البدن فانه يخرج منه كجسم
 قوله تعالى ولا تكونوا كالذين سوا الله فانهم انفسهم وكل احدا فانه لا يشي هذا
 الهيكل الذي يشاهده بحواسه فدل هذا على ان تلك النفس التي يتساها الانسان
 عند فرط حمله شئ غير هذا البدن اجماعا ^{فخرجها} قوله تعالى ونفخ في الصور فاعلمها
 ونفخها وهذا نفس صريح في ان ههنا نفسا هي محل الاله ساو محل النفوس والنفوس
 مجموع ان كل واحد من اجزاء البدن واعضائه ليس كذلك فهذا النفس شئ مغاير
 له الا باعضائه بخبة السادسة القرآن دل على ان الشئ المشار اليه بانه هو الانسان
 باق بعد الموت قال الله تعالى في صفة الشهداء لا تحبين الذين قتلوا في

الارماهم ربي

انما هو انما بل احب عند ربهم وقال في حصة المعذبين النار يعرفون عليها عند ربهم
 وقال الله تعالى اعزقوا فادخلوا النار قولوا لاهلها لا يعذبون بل يقولون من دار الى
 دار فثبت ان الشيء المشار اليه بانه هو الانسان باق بعد موت البدن حتى يدرك
 الام والذات واما ان البدن المشار اليه ليس حيا بعد الموت فهو معلوم بالضرورة
 ولوجوده كونه حيا لمجاز مثله في جميع الجادات وهو سفسطه واذ الاحت المعدمان
 علمنا ان المشار اليه ليس هو البدن المحبة انما سعة قوله تعالى ان يعرف نفسه فذكر عرف
 ربه في كتب الله المتصلة اعرف نفسك تعرف ربك وكان المراد من النفس هذا
 المتأصل امره بالمعرفة فن معرفة حاصلة بالضرورة والحاصل لا يمكن تحصيله سعة
 باعتبار ان احدهما من اقسام النفس كواحد من هذه الاعضاء الى انفسنا فقول يدعي
 ورجلي وقلي ودماعني والمصاف غير المصاف اليه علمنا ان النفس غير هذه الاعضاء
 فان قالوا وقد يقول نفسي وذاتي يصيغ النفس الذات النفس الشيء فليعلم ان
 ذاته مغايرة لنفسه وذاته وذلك محال قلنا قد يراد بنفس الشيء وذاته هذا
 البدن المخصوص وقد يراد بنفس الشيء وذاته الحقيقة المخصوصة التي بها يشير
 كل واحد بقوله اما اذا قل نفسي وذاتي واراد منه البدن فلا ضير فانه عندنا
 مغاير للجوهر الانسان اما اذا اراد بالفسق الذات الحقيقة المخصوصة المشار اليها
 بقوله اما فلا نسلم ان الانسان يمكنه ان يصيغ ذلك الشيء الى نفسه بقوله
 الله في ذلك لانه عين ذاته فكيف يصيغها مرة اخرى الى ذاته محبة
 ان العلم الديني حاصل بان اجزاء هذه الجنة مستبدلة بالبرادة والنفسان تارة
 النور والرحمة تارة بحسب السمن والجمال ولا يعلم الضروري حاصل بان هذا
 هو عين الانسان الذي كان موجودا قبل هذا الوقت بحسب سنة والعلم الضروري
 حاصل بان المستبدل المتغير مطابق للذات الباقى ويحصل من مجموع هذه المقدمات

عن

المتغيرات التثنية العلم القطعي بان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه الحجة
 الثانية عند ان الانسان حال ما يكون مشغول الفهم من جهة الهمة نحو عين مخصوص فانه
 في تلك الحالة يكون غافلا عن جميع اجزاء بدنه وعن اعصابه واعضائه مجموعها
 ومفصلها ويوفي تلك الحالة غير غافل عن نفسه المعينة بدليل انه في تلك الحالة
 تدفقول غصيت واشتهيت وسمعت كلامك وابتعت وجهك وقار الصبر
 لذاته عن نفسه المخصوصة فهو في تلك الحالة عالم بنفسه المخصوصة وغافل عن
 كل واحد من اعضائه والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالانسان يجب ان يكون
 مغايرة لجمله هذا المبدأ ولكل واحد من اعضائه وابعاضه متمايزة
 ان كثيرا من الناس يرى اياه وابنه بعد موته في المنام ويقول له اذهب
 الى الرضيع العلاء في فان فيه ذهباً دفنته لك وقد رآه فينصيه بقضاء
 دين عنه ثم عند البقعة اذا فلتش عنه جاز كما رآه في النوم من غير تفاوت
 ولولا ان الانسان حي بعد الموت لما كان كذلك ولما دل هذا الدليل على ان الانسان
 حي بعد الموت ولما دل الحجة على ان الحسد ميت كان الانسان مغاير لهذا الحسد
 حجة الرابعة تشبه قوله في خطبة طويلة له حتى اذا حمل الميت على نعشه
 رفق روحه فوق النعش ويقول يا اهل بي ويا ولدي لا يلعبن بكم الدنيا
 كما لعبت بي جمعت المال من حله وعير حله فاستوى لعزبي والتبعة على ما
 فاضروا مثل ما حل بي وجه الا استدلال ان النبي صرح بان حال ما يكون
 الحسد محمولا على النعش بقي هناك شئ ما يدعى ويقول يا اهل بي ويا ولدي
 ميت المال من حله وعير حله ومعلوم ان الذي كان للاهل اهلاله وكان
 الولد ولدا له وكان جامع المال من الحرام والحلال والذي بقي في رقبته
 الرمال ليس الانسان فهذا تصريح بان في الوقت الذي كان الحسد ميتا

محوه على النفس كان الانسان حيا باقيا فاما وذلك فتصريح بان الانسان
شيء مغاير لهذا الجسد ولهذا الهيكل للحجة الخامسة عشر قوله تعالى يا ايها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية ولخطاب بقوله ارجعي
انما يتوجه عليها حال الموت فذلك هذا على ان الشيء الذي يرجع الى الله بعد
موت الجسد يكون راضيا مرضيا عند الله والذي يكون راضيا وراضيا
الا الانسان فهذا يدل على الانسان يبقى حيا بعد الموت والحج غير الميت
فان الانسان مغاير لهذا الجسد للحجة السادسة عشر قوله تعالى حتى اذا جاء
احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم رددوا الى الله مولاهم الحق
اخذت كونهم مردودين الى الله الذي هو مولاهم الحق حال كون الجسد ميتا
فوجب ان يكون ذلك المردود الى الله مغاير لتلك الميت اجماعا متساجعا
تري جميع فرق الدنيا الترك والهند والروم والعرب والنج وجميع ارباب
الملل والنحل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وسائر فرق العالم
وطوائفهم يصدقون عن موتهم ويدعون لهم بالخير ويدخلون الى اديانهم
ولولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان الصدق لهم عبثا ولكان
دعائهم عبثا ولكان الذهاب الى اديانهم عبثا والبقاء الكل على هذه الصلة
وعلى هذا الدعاء يدل على ان فطرتهم الاصلية السليمة شاهدة بان
الانسان شيء غير هذا الجسد وان ذلك الشيء لا يموت بموت هذا الجسد
والله اعلم الحجة ثامنة عشر ان الانسان اذا ضاع عضو من اعضاءه مثل
ان يقطع يده او رجله او يقطع عيناه او يقطع اذناه الى غير ذلك مما
فان ذلك الانسان يجد من قلبه وعقله انه هو عين ذلك الانسان
لم يقع في عين ذلك الانسان تفاوت البنية حتى انه يقول انا ذلك

هذا
موت

انا ذلك الانسان الذي كنت موجودا قبله الا انهم قطعوا ايدي ورجلي
وذلك برهان يقيني على ان ذلك الانسان مغاير لهذا الاعضاء والاعضاء
وذلك يبطل قول من يقول الانسان عبارة عن هذه البنية المحصورة
الحجة سابعة عشر ان القرآن والاخبار يدلان على ان جماعة من البر
قد استجهم الله وجعلهم في صورة الفردوس والمجاور فقول ذلك الانسان
هل بقي حال ذلك المسح او لم يبق فان لم يبق كان هذا امانة لذلك الانسان
وخلق الجزر وفردة وهذا ليس من المسح وان قلنا ان ذلك الانسان
بقي حال حصول ذلك المسح فقول على هذا التقدير ذلك الانسان باق و
البنية وذلك الهيكل غير باق فوجب ان يكون ذلك الانسان شيئا مغايرا
لتلك البنية الحجة ثامنة عشر ان رسول الله صلى الله عليه واله كان يرى حيز
عليه السلام في صورة حجة الكبرى كان يرى اليه في صورة الشجرة
فهذه بنية الانسان وشكله حاصل مع ان البنية الانسانية
غير حاصلة وهذا يدل على ان الانسان ليس عبارة عن هذه البنية وهذا
الهيكل والفرق بين هذه الحجة والحجة السابعة مرانه حصلت صورة
البنية مع عدم الانسانية وفي الحجة المقدمة حصلت معنى الانسانية مع
عدم هذه البنية وهذا الهيكل الحجة عشرة عشر ان الذي يرى
نفرجه فيضرب على ظهره فوجب ان يكون الانسان شيئا واحدا سوى الفرج
وسوى الظهر ويقال ان ذلك الشيء يستعمل الفرج في عمل والظهر في عمل آخر
فيكون المبدأ والمآل هو ذلك الشيء لا انه يحصل الله بواسطة ذلك العضو
وشال بواسطة الضرب على هذا العضو ثمانية عشر ان الانسان اذا اكلت
مع زيد وقلت له اعمل ولا تفعل فالحق ان هذا الخطاب بهذا المورد المعنى

ليس موحدة زبد ولا حدية ولا انفة ولا ذفة ولا شئ
من اعضائه بعينه فوجب ان يكون المأمور والمنهي المحاط به شيئاً مغايراً
للاعضاء وذلك يدل على ان ذلك المأمور والمنهي غير هذا الجسد فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال المأمور والمنهي بجملة هذا البدن لا شئ من اعضائه ^{الاعضاء}
قلنا توجه التكليم على الجملة انما يصح لو كان الجملة فاهمة عالمية فنقول لو
كانت الجملة عالمية فاما ان يقوم بجمع البدن علم واحداً ويقوم بكل واحد
من اجزاء البدن علم على حدة والاول يقتضي قيام العوض الواحد بالجملة الكلية
وهو محال والثاني يقتضي ان يكون كل واحد من اجزاء البدن عالماً فاهماً على
سبيل الاستقلال وقد بينا ان علم الضروري حاصل بان الجسم المعين من
البدن ليس عالماً فاهماً بل هو كمال الاستقلال فيسقط هذا السؤال ^{الجملة}
المتكلمة والغريب الانسان يجب ان يكون عالماً والعلم يحصل ^{بالقلب}
فلا بد ان يكون الانسان عبارة عن الشئ الموجود في القلب اذا ثبت
هذا بطل القول بان الاستدلال عبارة عن هذا الهيكل وهذه الجنة انما قلنا
ان الانسان يجب ان يكون عالماً لانه فاعل مختار والقاعن المختار هو
الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار وبما مشروطان بالعلم لان ما
يكون متغوراً يمتنع القصد الى تكوينه فثبت ان الانسان يجب ان يكون
عالماً لا سبباً وانما قلنا ان العلم لا يوجد الا في الصلح للبرهان والعلم
اما البرهان فلا يأخذ العلم الضروري باأخذ علمنا من ناحية القلب
واما البرهان فابايت قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها وقوله لستم
في قلوبهم الا عيان وقوله نزل به الروح الامين على قلبك واذا ثبت
ان الانسان يجب ان يكون عالماً وثبت ان العلم ليس الا في القلب

ثبت ان الانسان شئ في القلب او شئ له تعلق بالقلب وعلى القدرين فانه
جمل قول من يقول الانسان هو هذا الجسد وهذا الهيكل محذور
باعتبار النفس واحدة وممكن كانت واحدة وجب ان يكون مغايراً لهذا
البدن ولكل واحد من اجزائه فهذا الحق مسببة على مقدمات ^{مقدمة}
بهي قولنا ان النفس واحدة قلنا هيئتها مقامان تارة تدعى العلم البدني فيه
واخرى تفهم البرهان على صحته اما المقام الاول ومواد العلم البدني فنقول
المراد من النفس هو الشئ الذي يشير اليه على احد بقوله انا ونعلم بالضرورة
اذا اشار الى ذاته المخصوصة بقوله انا فان ذلك المشار اليه واحد
مستبعد فان قيل لم لا يجوز ان يكون المشار اليه لكل واحد بقوله انا وان كان
الا ان ذلك الواحد يكون مراداً من استياء كثيرة قلنا انه لا حاجة لنا في
هذا السؤال بل بقول المشار اليه بقولي انا معلوم بالضرورة انه شئ واحد
فاما ان ذلك الواحد هل هو واحد بالقلب عن استياء او هو واحد في نفسه
وحدة حقيقة فما لا حاجة اليه في هذا المقام واما المقام الثاني وهو مقام ^{الاستدلال}
فالذي يدل على وحدة النفس جوه الحقية دون ان الغضب حالة نفسانية
يحدث عند المحاولة لدفع المصالح والشفوة حالة نفسانية يحدث عند
الامام ثم من المعلوم بالضرورة ان دفع المصالح في طلب الملازم مشروط ^{بالضرورة}
بكون الشئ ملائماً او منافياً فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمصالح
لم يكن لها شعور بكون الشئ منافياً او متصفاً لها لدفع ذلك المصالح على
الاصح والاختيار لان القصد الى الخبز تارة والى الدفغ اخرى مشروط ^{بالضرورة}
بالشئ والشئ المحكوم عليه بكونه دافعا للمصالح على سبيل الاختيار لا بد وان
يكون له شعور بكونه منافياً الذي يغضب لا بد وان يكون هو بعينه مدركاً

والذي يشترط لا بد وان يكون مرتبة مدركا فثبت بهذا البرهان النفسي
 ان الإدراك والعصب والشفوة صفات ثلثة لذات واحدة ويمتنع كونه
 صفات متباينة حاصلة في ذوات متباينة لجهة التباين انا اذا فرضنا
 جوهرين مستقلين يكون كل واحد منهما مستقلا بفعله اياهما امتنع ان
 يصير اشتغال احدهما بفعله الخاص به ما خلا الآخر من اشتغاله بفعله
 الخاص به واذا ثبت هذا فنقول لو كان محل الإدراك والفكر جوهران محل
 العصب جوهرا آخر ومحل الشفوة جوهرا ثالثا لوجب ان يكون اشتغال القوة
 العصبية بفعلها ما خلا القوة الشفوية من الاشتغال بفعلها وبالعكس
 لكن التالي باطل فان اشتغال الانسان بالشفوة وايضا به اليها ممتنع
 من الاشتغال بالعصب والاشغال باليه وبالعكس فثبت ان هذه القوى
 الثلثة ليست مبادى مستقلة بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد فلا حرم
 كان اشتغال ذلك الجوهر باحد هذه الافعال عما خاله عن الاشتغال بالافعال
 الاخرى فثبت اننا اذا ادركنا شيئا فقد يكون الإدراك سببا لحصول
 الشفوة وقد يصير سببا لحصول العصب فان كان الجوهر المدرك مغايرا
 الذي بعصب والذي يشترط فيه الإدراك الجوهر المدرك يحصل الجوهر للشيء
 من ذلك الإدراك اثره العجز لا الذي بعصب فوجب ان لا يرتب على
 ذلك الإدراك حصول الشفوة ولا حصول العصب وحيث حصل ذلك الترتيب
 ولا استلزام علمنا ان صاحب الإدراك بعينه هو صاحب العصب بعينه هو
 صاحب الشفوة بعينه لجهة كونه ان حقيقة الحيوان انه جسماني ونفسي
 حساسة متحركة بالارادة والفكر يمكنها ان تتحرك بالارادة الاعتدال
 الداعي ولا معنى للداعي الا الشعور بخير يرغب في خفيه او بشر يرغب في

04
 يرغب في دفعه وهذا بعينى ان يكون المتحرك بالارادة هو بعينه مدركا
 الخبز والتمر والماء والمودى والمناقع والضايف فثبت بما ذكرنا ان النفس
 الانسانية شئ واحد فثبت ان ذلك الشئ هو البصر والسمع والشم
 والذوق واللمس والحمل والمفكر والمذكر والمستشعر والغاصت وهو
 الموصوف بجميع الافعال الاختيارية والحركات الارادية وامامه شئ
 ففى في بيان انه لما كانت النفس شئ واحد وجب ان لا يكون النفس هذا البدن
 ولا شيئا من اجزائه فنقول اما بيان انه متى كان الامر كذلك امتنع كون
 النفس عبارة عن جملة البدن فقوله اما تعلم بالضرورة ان القوة الباصرة
 غير سارية في كل البدن وكذا القوة السامعة وكذا سائر القوى كالحمل
 والتذكر والفكر والعلم بان هذه القوى غير سارية في جملة اجزاء هذا
 البدن علم بدى بل هو من اقوى العلوم البديهية واما بيان انه يمتنع ان
 يكون النفس جزءا من اجزاء هذا البدن فلا تعلم بالضرورة انه ليس في البدن
 جزء واحد هو بعينه موصوف بالابصار والاسماع والفكر والذكر بل الذي
 يتبادر الى خاطرنا ان الابصار مخصوص بالعين والابصار بالاعضاء والسمع
 بالاذن والابصار بالاعضاء والعلم مخصوص بالخلق والابصار بالاعضاء وكذا
 القول في سائر الادراكات وسائر الافعال واما ان يقال انه حصل في البدن
 جزء واحد موصوف بكل هذه الادراكات وبكل هذه الافعال فالعلم
 الضرورى حاصل بانه ليس الامر كذلك البدن ليس كذلك وثبت ايضا
 ان شئ من اجزاء البدن ليس كذلك فثبت حصول البعير بان النفس
 هي معارف هذا البدن ولكل واحد من اجزائه وهو المطلوب ولقوله هذا
 البرهان عبارة اخرى فنقول اما تعلم بالضرورة اذا ابصرنا شيئا عرفناه

فثبت بما ذكرنا ان النفس
 الانسانية شئ واحد
 موصوف بجميع هذه القوى
 فثبت بهذه الافعال
 بالبدن ان جملة ص

واذا عرفناه اشتقيناه واذا اشتقيناه حكمنا ابدانا الى القرب منه فوجب
 بان الذي يصبر هو الذي عرف وان الذي عرف هو الذي اشتقي وان الذي
 اشتقي هو الذي حرك الى القرب منه فيلزم القطع بان المصير لذلك الشيء العار
 والمنتهى له والحرك الى القرب منه شئ واحد ولو كان المصير شيئا والعار
 شيئا ثانيا والمشتق شيئا ثالثا والحرك شيئا رابعا لكان الذي يصبر لم يعرف وان الذي
 عرف لم يشته والذي اشتقي لم يحرك لكن من العلوم ان كون الشيء بمصر اشئ
 لا يقتضي ضرورة شئ اخر عالما بذلك الشيء وكذا القول في سائر المراتب
 فانه يعلم بالضرورة ان الواجبات للمراتب اما ان لها مراتبها فمعرفة علمها ولما عرفتها
 اشتقيتها ولما اشتقيتها طلبتها وحركت الاعضاء الى القرب منها وتعلم ايضا بالضرورة
 ان الموصوف بهذا الروية وبهذا العلم وبهذا الشهوة وبهذا الخزيك ان لا يعزى
 اليها الصلوة قال الحيوان لا يدوان يكون حساسا متحركا بالارادة فانه ان لم
 يحس شئ لم يشعر بكونه ملائما وكونه سافيا اذا لم يشعر بذلك امتنع كونه مريد
 للخير او الدفع فثبت ان الشيء الذي يكون متحركا بالارادة فانه بعينه يجب
 ان يكون حساسا فثبت ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الاعراض وان
 المباشرين لجميع التحركات بالاحتمالية شئ واحد ايضا فاما اذا انكنا بكلام لفقد
 تفهيم الغير معاني تلك الكلمات وقد علمنا اول ما قلنا تلك الكلمات ثم علمنا
 ما لم يدان تعريف غير تلك المعاني ولما حصلت هذه الارادة في طوبى احاولنا
 ادخال تلك الحروف والاصوات في الوجود ليتوصل بها الى تعريف غير تلك المعاني
 ولما ثبت هذا فقول ان كان محل العلوم والارادة وحمل تلك الحروف والاصوات
 حسا واحدا لزم ان يقال ان محل العلوم والارادة هو الحجة والهمزة التي
 وسعوى انه ليس كذلك فلو قلنا ان محل العلوم والارادة هو القلب لزم ايضا

ايضا ان يكون محل الصوت هو القلب وذلك باطل بالضرورة وان قلنا ان محل الكلام
 هو الحجة والهمزة واللسان محل العلوم والارادة هو القلب محل القدرة هو الاحساس
 والارادة والعضلات كلها قد درهما هذه الامور على هذه الاعضاء المختلفة فكلما
 ذلك وبيان المدرك لكل المدركات بجميع الانواع لا دراهات والحرك بجميع الاعضاء
 بالانواع التحركات يجب ان يكون شيئا واحدا فلم يبق الا ان يقال ان محل الادراك و
 القدرة على التحريك شئ سوى هذا البدن وسوى اجزاء ذلك البدن وان هذه الاعضاء
 حاربه مجزى الاول والادراك فلو ان التجار يفعل احدا لا مختلفة بواسطة الاعضاء
 مختلفة فذلك النفس تصبر بالعين وتسمع بالاذن وتقل بالذراع وتقل باليد
 وهذه الاعضاء الات للنفس ادوات لها وذوات النفس مغارة لها فمافرق عنها
 بالذات متطرفة بها فقل الصوف والتدبير وهذا البرهان برهان شريف يقتضي
 في ثبوت هذا المطلوب سحرا فاعلمت حساسا لو كان الانسان عبارة عن هذا الجسد
 لكان اما ان يقوم بكل واحد من الاجزاء وحده وعلم وقدرة على حدة ولما ان يقوم
 بجميع الاجزاء حدة وعلم وقدرة واحدة والفسان باطلون فيقول القول يكون
 الانسان عبارة عن هذا الجسد اما اطلاق القسم الاول فلو انه يقتضي كون كل واحد
 من اجزاء الجسد جاعلا قادرا على سبيل الاستقلال فوجب ان لا يكون الا
 الواحد جوازا واحدا بل اجزاء المليون فادرس وحشة لا يسبق في بين الانسان
 الواحد وبين اشخاص كثيرين من الناس وربط بعضهم بالعضن بالسلسلة
 لكننا تعلم بالضرورة فساد هذا الكلام لاني اجد ذاتي ذاتا واحدة وحسوات
 واصدا لا يموت الا كثيرا وايضا فنقدر ان يكون كل واحد من اجزاء هذا الجسد
 قادرا على حدة لا يكون لكل واحد منها حيز عن حال صاحبه فلا يمنع ان يريد هذا
 الحيز ان يتحرك الى هذا الجانب ويريد الحيز الاخر ان يتحرك الى الجانب الاخر فيحدث

(ن)

وتجوز المحذوقات قوامهم الرصانة وانتزعت اسرارهم بالمعارف الالهية وكما
 امتنع الانسان في الاكل والشرب وصناء السنوات الحسنة مختار كالبهيمة
 وبقي محروما عن انار الناطق والعقل والقيم والمعرفة ولولا ان النفس هي غير
 البدن وان سعادتها مغايرة لسعادة البدن وقوتها غير قوة البدن لما كان الا
 كذلك . . . ان الانسان حال النوم يصير ضعيف البدن قوي النفس
 انه عند النوم يطلع على ما يحجزه عن الاطلاع عليه حال اليقظة ولولا ان النفس
 غير البدن لما كان الامر كذلك . . . ان النفس تفعل افعالها
 باللات بدنية فانها تبصر بالمعين وتسمع بالاذن واخذت باليد ويمشي بالرجل
 واما ادال الامر الى العقل والادراك فانها مستقلة بذاتها في هذا الفعل
 من غير اعانة شئ من الالات ولذلك فان الانسان يمكنه ان لا يبصر شيئا
 اذا غمض عينيه وان لا يسمع شيئا اذا اسدأذنيه ولا يمكنه السمع ان يرسل
 عن قلبه العلم بما كان عالما به فعلم ان النفس غنية بذاتها في العلوم و
 المعارف عن شئ من الالات البدنية فهذه الوجهة الستة اما ذات قوته
 في ان النفس ليست بحسب واما الذي احتجوا به على ان حقيقته ليست عبارة
 عن المزاج فامور اهلها ان البدن متالف من العناصر وذلك الاجتماع اما
 ان يكون طبيعيا او فريا او قوة اخرى غير الطبيعة والفسر باطل ان يكون
 طبيعيا لان طبيعة كل واحد منها مقتضى الحول في غير اخر وذلك يقتضي
 الافتراق والاجتماع وباطل استلزام فريا لان احد العنصرين اعني
 النقيض والحقيف اما ان يكون اجدهما ليا على الاخر او لا يكون كذلك فان
 كان الاول وجب ان يفسد المطلوب بالغالب . . . ان الثاني وجب ان لا
 يبقى اجتماعهما لا يحصل الا في مدة الافضال فثبت ان ذلك الجامع لا بد

لا بد وان يكون مغايرا للطبيعة والفسر فذلك القوة اما ان يكون
 للمزاج وهو لا يلا في علة المزاج لا يكون متأخرة عن المزاج اما اخر
 المزاج واما ان يكون سابقة على المزاج وهو المطلوب . . . ان
 النفس لا بد وان تفعل عن الملموس فلو كان اللازم هو المزاج لكان اذا
 افعل فلا محالة سطل الكيفية المزاجية الاولى بحيث كيفة مزاجية اخرى
 فالكيفية الاولى لا تكون مدركة لان المدرك باق عند الادراك والكيفية
 الاولى غير باقية والكيفية الثانية ايضا غير مدركة لان المدرك لا
 وان تفعل والنفس لا تفعل عن نفسه . . . ان مقتضى المزاج قد
 يكون مانعا من مقتضى النفس كما في الرعدة فان مقتضى النفس تحريك
 جانب ومقتضى المزاج تحريكه الى جانب اخر فلو كانت النفس هي المزاج لكان
 قد صدر عنها اثران متضادان وانه محال فالنفس ليست بمزاج فهذا حاصل
 كلامهم في النفس ويرد على الوجه الاول انه لم يجوز اسلوب الجامع
 لتلك الاجزاء هو الله تعالى ولا يمكن ابطال هذا القسم الا بالفتح في القائل
 المختار وكلامهم فيه قد مر فيما تقدم ثم ان تجاوزا عن هذا المقام فلم لا
 يجوز ان يكون جامعها قوة طبيعة وقوله لانه مركب عن عناصر متنازعة
 لا تفكك فهو سائر على ان لكل عنصر حيزا طبيعيا وهذا باطل ثم ان سلمنا
 ذلك فلم لا يجوز ان يفسد ذلك الاجتماع لاجل القوة وجب ان لا يبقى
 اجتماعها الا في مدة التي يفضل كل واحد منها عن الاخر فلما ولد ذلك يعود
 الا ان اجزاء العناصر لم تصغر تصغر مقطعا وقامت فعدت على قدر
 منها الا يفضل عن الاخر الا في مدة طويلة وهي غير المعين لكل واحد من
 ت فلا بد من ابطال هذا الاحتمال ثم ان سلمنا ذلك ولكن نقول ان

هذا الاجتماع الى النفس ايضا باطل لوجهين الاول ان الاجتماع حاصل في بدن
الميت مع عدم النفس فاذا حصل ذلك المعاد من الاجتماع في مثل تلك
المدّة فلم لا يجوز ان يحصل اجتماع الكل من ذلك الاجتماع واطول مدّة منة لا
الثاني ان حدوث النفس في البدن انما يكون بعد حدوث المراح الصالح
تلك النفس فكيف تكون النفس على ذلك الاجتماع اللهم الا ان يقال الخاف
هو راجع لا يورث لكن الكلام في كون مواعدها كالكل في كون مراح الولد
اخلاص عنه الا بالترام حوادث لا اول لها لكن ذلك باطل ومثل لهم في الوجه
الثاني اما قد بينا ان الادراك ليس عبارة عن الانفعال بل عن محالة اضافية
فسقط ما بينهم عليه ويقال لهم في الوجه الثالث لم لا يجوز ان يقال ان الحركة الد
النفسانية مقضى الكيفية المراحية والحركة الطبيعية مقضى طابع الغاصة المحوطة
في المتخرج فلا جرم تجاذب مقضى النفس ومقضى الطبيعة في الرعشة واعلم
ان المقصود من القدر في ادلتهم على ابطال كون النفس هو المراح ليس ان القول
يكون النفس هو المراح حتى فان القول به باطل عندنا بل المقصود هو اظهار ان
ادلتهم على ابطال ذلك ليست شامة واد اخر عما يحمد الله تعالى عن بيان
احكام الخ لا يحمد الله تعالى عن بيان اولئك الحكماء ومن تبعهم على تجرد النفس الناقصة
وما ورد عليها وعن بيان ان طواهر الايات والا حاديت تدل على ان الروح
ليس تجردا عن المادة والادابات على حد تجرد الواجب الى عنها وليس هذا البدن
وكل ما يلزمه تلك النفس المحضة الانسانية فتخرج يدركنا في الاقوال المتشككة
في النفس وتصنيفها فنقول المذهب الاول وقد ذهب اليه ابن الراوندي
هو ان الروح الانساني جزء لا يتجزى في القلب بل ليل عدم الانقسام مع نفى
التجرد يعني انها جوهر لطهر قوامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من نقلها

مجرد

من نقلها ليس باطلا ليست تجرد لا مستناع المجردات الممكنة فيكون جوهر
فردا هو في ذاته الذي ينسب العلم وهذا فاسد لانه فرع ان العلم
محبول جبر الاشياء في الذات وفي فرع ان انقسام الكل يستلزم انقسام اجزاء
ايضا لا يلزم من نسبة العلم الى القلب تحصيل العرف لانه كل محبوس في الامر
وايضا قد مر من الادلة ما يدل على ان الروح ليس اجزاء الجسم وايضا فرع وجود
الجزء الذي لا يتجزى والجزم به منسك وحركة الروح وكونه متجزيا مرفوعا عن الخفاء
وتجردا له وسكونه كما يستفاد الكتاب السنة تفتي كونه حيا والله يعلم ذلك
للتظام انه اجزاء من اجسام لطيفة سارية في البدن سران ماء الورد في الورد
باقية من اول العمر الى اخره لا يظن اليها محل وسيل حتى اذا قطع عضو من البدن
انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتخلل والمستبدل من البدن
فضل ينظم اليه ويفضل منه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى اخره و
لا شك ان المستبدل ليس كذلك ولعل مرادهم من ذلك هو ما احتجنا استدلاله
قوة في الدماغ انه تلك فقال احد بها في القلب هي الحيوانية والثانية في الكبد
وهي النباتية والثالثة في الدماغ هي النفسانية وكل هذا باطل قال الرازي ولا
يقول به عاقل لانه من المعلوم بالضرورة ان الانسان جوهر لانه موصوف بالعلم و
القدر والذمير والصور ومن كان كذلك كان جوهر الجوهر لا يكون عرضا
وايضا يطل ذلك الكتاب السنة من حيث دلالتها على بقاء الروح بعد البدن و
العرض لا يبقى بدون المحل وانما انه الهيكل المحض وهو المحار عند جمهور المتكلمين
واستدلوا عليه باننا تعلم بالضرورة ان هذه البنية جعل فيها الالام والذلة واذ
ان ذلك المارد البارد ومن يارعه فيه كان مكابرا وقد بين في تقرير شبه الحكماء
الشيء الذي هو المتالم والتكدر واللامس والذائق لا بد وان يكون مدركا لجميع

اصناف المدركات بجميع اصناف الادراكات ولا معنى للانسان الا ذلك لا يحصى
ان حل ايات الكتاب واخبار الائمة عليهم السلام يدل على بقاء الروح بعد موت البدن
وان الارواح على اختلاف مراتبها المكنة مختلفة واما ما يزعمون من ان الارواح بعد موت
ذوذهن ان يقول ان الروح هو ذلك الهيكل المخصوص ولا يلزم من كون البدن
اله للنام والنفذ للروح ان يكون عين الروح كما لا يخفى ^{على} ^{الانسان}
الاربعية المعتدلة كما وكيفا وهذا ايضا باطل كما عرفت من بقاء الروح بعد خراب
البدن وايضا دللت كثير من الايات والاحاديث ان الارواح بعد موت الاجساد
انه اعتدال المزاج النوعي وهذا ايضا باطل على قياس ما عرفت ^{انه} ^{الدم}
المعتدل اذ بكثرته واعتداله يعقل الحيوية وبالعكس هذا قول بعض الاطباء
المنكرين لبقاء النفس بعد فناء البدن ^{انه} ^{الهواء} اذ بانقطاعها ينفذ
عين يقطع الحيوية فالبدن بمنزلة المنفذ فيه وهذا ايضا رجم بالغيب فانه كما
لا يلزم من انقطاع الحيوية عند خروج الدم كون الروح عين الدم كما لا يلزم
من انقطاع الحيوية عند انقطاع الهواء كون الهواء روحا وايضا الهواء الذي يدخل
تارة ويخرج اخرى ليست انسانا بالبداهة وايضا ليست قابلة لتعلم والتألم و
السلوك بالضرورة فلا يكون روحا ^{انها} ^{قوة في القلب}
روح في القلب ^{انها} ^{الروح الصافي} ^{انها} ^{لا تجري في}
ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة بكميات مخصوصة متولدة
عن امتزاج اجزاء العناصر بمقادير مخصوصة وهذا قول جمهور الاطباء المنكرين
بقاء النفس من المعتدلة قول ابي الحسن البصري ^{ان} ^{الانسان عبارة}
عن اجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحيوية والعلم والقدرة ^{على}
عرض قائم بالجسم وهو لا ينكر الروح والنفس قالوا ليس هذا الا احد

١٢٢
لطيفة موكلة موصوفة بهذه الاعراض ^{ان} ^{الانسان عبارة عن}
اجسام موصوفة بانها اجسام مخصوصة بشرط ان يكون ايضا موصوفة بالحياة والعلم
والقدرة والانسان انما يتميز عن سائر الحيوانات بشكل جسده وذهنه ^{عصا}
واحرائه واورد عليه بان هذا ممكن قالوا فذلك قد يشبهون بصورة الناس فمنها
صورة الانسان حاصلة مع عدم الانسانية وفي صورة المسيح معنى الانسانية
حاصل مع ان هذه الصورة غير حاصلة ضد بطل اعتبار هذا الشكل والصورة
في حصول معنى الانسان طرذا وعكسا ^{ان} ^{النفس مجردة لكن اذا}
بالبدن احدثت بالبدن فصارت النفس عين البدن والبدن عين النفس مجموعهما
عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس
وفناء البدن ^{ان} ^{النفس متعلقة باجسام مساوية لمراتبه غير قابلة}
للكون والفساد والنفق والتمزق وان تلك الاجسام يكون سارية في البدن و
ما دام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت ^{تلك} ^{الاجسام}
عن جرم البدن انقطع النفس عن البدن وقبل هذا احوال اخر وان اذ عرفت على
ذلك فاعلم ان الكتاب الالهى كالاجسام المانورة عن النبي صلى الله عليه واله ولا
المعصوم عليهم السلام يدل على تنعكس الروح بالذات الروحية وبعض الذوات الجسدية
بعد انفارجه عن البدن في عالم البرزخ وهكذا في ارباب التلم ايضا يدل على ان حال
الارواح بعد الفناء ايضا يكون كذا فان كان مراد من قال بالمعاد الروحاني والجسماني
ذلك فمذاحق لا شبهة فيه وان كان مراده غير ذلك كما او مانا سابقا فالحق على
خلاف ذلك كما عرفت وقد لاح مما تلونا عليك ان القول بانكار المعاد مطلقا و
القول بالبرزخ فيه كله باطل ساقط عن درجة الاعتبار اما القائلون بالمعاد
الروحاني فقط وهم الحكماء فانما دعاهم الى ذلك زعمهم ان النفس لا يتعلق بالبدن

اصلا بعد ما فارقته واستدلوا عليه بوجه ضعيفه منها ان ظلود ذلك
 على حدوث النفس الناطقة ودلت الدلالة على ان علمه جودها بمثل مجرد ارادتي
 والعللة اذا كانت قديمة لم يكن العلول محدثا الا لتوقف حدوثه عنها على
 حصول شرط ذلك الشرط انما هو حدوث المزاج المستعد لقبول تلك النفس
 الناطقة فموجب حدوثها وجب ان يحدث نفس ناطقة عن ذلك العقل المعاني
 متعلقة بذلك المزاج فلو تعلقت نفس اخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق
 نفسين ببدن واحد وانه محال لان كل انسان يجد نفسه نفسا واحدة لا
 نفسين فثبت ان التناسخ محال واجيب عنه باننا نسلم ان النفس الناطقة محدث
 حدوث البدن وحكم على ذلك مقدحة وان سلمنا حدوثها فلا نسلم ان الحدوث
 لها وجه على مفاويز الحدوث لها من الله تعالى القادر المحارر منها ان النفس اذا
 فارق البدن فلا يمكن بعد ذلك تعلقها ببدن اخر لبعثت في زمان الفترة
 ولا معطل في الطبيعة واجيب عنه باننا نقول ان المعطل في الطبيعة مقدمة يستعملونها
 في مواضع عديدة وهي محتملة فان اردتم بها هذا ان النفس بعد مفارقتها عن البدن
 لا يجوز ان يبقى غير متعلقة ببدن اصلا مدة ثم انها تعلق بالبدن مدة اخرى
 فهذا هو محل النزاع فلم قلتم انه غير جائز وان اردتم بها شيئا اخر فاذا ذكره له
 لتكلم عليه ايضا اقول لم لا يجوز ان يكون متعلقة بالاجسام المثالية كما يدعيه كثير
 من الاجبار ومنها ان الذوات الماضية غير متناهية فلا بد ان الماضية غير متناهية
 فالنفس التي حدثت فيما مضى غير متناهية والنفس يتبع عددها فالنفس الناطقة
 الموجودة لان غير متناهية فيحصل هناك اجسام غير متناهية وانه محال واجيب عنه
 بان الله تعالى مقدما مقدحة مبطله فلا نسلم ان الذوات الماضية غير متناهية
 وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان لا بد ان الماضية غير متناهية وان سلمنا ذلك

فلا نسلم ان النفس الماضية غير متناهية لاحتمال التناسخ وان سلمنا ذلك فلا
 ان النفس تتنسخ عددها بعد حدوثها فانه قد دل على ان كل محدث فانه يصح عدم
 علمه منها ان العجز من تعلق النفس بالبدن ان يكون الله تعالى في الكتاب بالكمالات
 فانه حصل تلك الكمالات كان وجوده ولا بعد ذلك فلا بد ان الله تعالى ان النفس
 من المركوب الوصول الى الحبيب بعد الوصول يكون وبلا على صاحبه ويكون مقصدا
 لكمال الله للبهجة والسعادة فلا عادة غير الله بحكمة الحكيم تعالى واجيب عنه باننا
 لا نسلم ان البدن على الاطلاق على وبال النفس البدن الذي يكون سليما عن الاوقات
 عن كل الوجه على الوجه الذي اخبرت به الانبياء عليهم السلام يكون سببا لزيادة الله
 وكل الامتناع واذا كانت الامكان كذلك لم يكن للنفس حاجة الى تدبيرها فيمكنها
 ان تنفاس في لذاتها العقلية تارة ولا استيفاء من الذات الحسية اخرى معلوم
 ان الجمع بين السعادين اقرى من الافصا على احدهما ومنها ان النفس بعد خروجها
 عن البدن يكون خارجة عن طلة البدن وهيفه وكثافة والواع عوارض المولدة
 لها الوضوء والوجود ونسخة الوجود والبراءة عن العوارض المولدة فيكون المبدأ
 بهذا الخلاص سند من الدنيا لا انسان بالخروج من الحبس الضيق وكان من
 خرج من الحبس الضيق لا يعود اليه فكذا هذا والجواب عن هذا هو الجواب بعينه الذي
 ذكر في بوجه السابق انما اختلف العالمون بحسب الاحساد من لغة من اجزاء لا
 يخرجوا فلا احساد تنفرد اخرها ولا يبطل تشخصها في ايام البرزخ وبعد الموت ثم يجمع
 يوم المعاد وتعلق بها الارواح الباقية بعد مفارقة البدن فلهذا لا اعادة للمعدوم
 اصلا بل انما الجمع والتأليف وجعل الارواح متعلقة بالاجساد وهذا هو محارر
 الحق الطوسي حيث قال في الوجود والسمع ذل عليه ويتناول في المطلق بالفرق كما
 في نسخة ابراهيم قال العلامة القويحي في شرح هذه العبارة فلهذا اشارة الى جواب حل

منقضاء

مقدمه في ان القول برفع القدم ينافي القول بالعاد لان اعادة العظام مختلفة
 وضع العظام استخ الاعادة فلم يخف المعاد ويقر الحجاب ان يقال انه لا يمتثل في غير
 المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتلحق بالعدم
 يفرق الاجزاء وتناول المعاد مع تلك الاجزاء وتناولها ليقف بعد المشرق والذى يصح هذا
 التناول قصة ابراهيم فانه لما طلب امره احياء الموتى حيث قال رب احي اهل بيتي كيف
 يحيى الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فضرهن باليك ثم اجعل على كل
 جبل منهن جزءا ثم ادعهن يابنك سعيافه يظهر منه انه اريد احياء الموتى باليد
 الاجزاء المنفردة بالموت وبعضهم قال ان الاجزاء تستخدم اساسا ثم تعاد الاعادة للعدم
 ليست بمختلفة وبعضهم قال اعادة المعدم باطله وتركيب الاجسام من اجزاء لا
 يتجزى ايضا باطل لكن بسبب التفرق والافصال لا ينعدم الجسم بل يستعمل بعض
 الاعراض اعنى الاتصال ويحدث الاجزاء اعنى الافصال وبعضهم قال ان الاجزاء
 تستخدم واعادة المعدم باطله وحسنه اجاد عبارة عن ايجاد الاجزاء امتثال تلك
 الاجسام الموحدة بناء على ان المكلف انما هو الروح في اى بدن كان وكل منهم
 مستهلك فالفرق الاول منهم اقاموا محجا كثيرة على ما قيل عليهم من الاجزاء التي
 لا يتجزى بمعارضة الحجج اخرى منها تفصيل ذلك فليرجع الى الكتب الفلسفية
 الكلامية ثم قالوا تلك الاجزاء لا يعدم بل يفرق ثم يجمع واستشهدوا بقوله
 بعض لا يات ولا خاير منها قوله تعالى في سورة البقرة ضرب لنا مثلا ونسي
 خلقه قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحيىها الذي انشاءها اول مرة وهو على
 خلق علم وهذا معارض بظاهره تلك الالية الذي جعل لكل من الشجر لا خضر
 نارا فاذا انتم منه توعدون او ليس الذي خلق السما والارض بقادر على ان
 يخلق مثلهم بل هو اللان العلم انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون

فيكون فيجاء الذي يبدع ملكوت كل شئ واليه ترجعون ومنه قوله تعالى
 او كالدخان من مخرج دابة يخرجها ودية على عرونها قال اني يحيى هذه الله بعد موتها
 فاما انه اسم مائة عام ثم بعثه قال لم يبعث قال يوما او بعض يوم قال بل له
 بعث ما يبعثهم فابظر الى طعامك وشئراك لم يشه وانظر الى سائر خلقك
 اية للناس وانظر الى العظام كيف ننشها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم
 ان الله على كل شئ قدير واذا قال ابراهيم رب ارنى كيف يحيى الموتى قال اولم
 تؤمن قال بل لى لكن ليظهرن ظني قال فخذ اربعة من الطير فضرهن باليك ثم اجعل على
 كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يابنك سعيافا واعلم ان الله عز وجل حكيم ومنه قوله
 تعالى في سورة القبة الحكيمة الانسان ان يجمع عظامه على قادرين على ان يسوي
 بانه بل يريد الانسان ليغري امامه الخ ومنه قوله تعالى في سورة نار غارت بغرور
 السالم ودون في الكافرة انما كانا عظاما مخزاة قالوا لذكره خاسرة فانما هي
 زخوة واحدة فاذا هم بالهاتمة ومنه قوله تعالى افلا يعلم اذا بعثنا في العنبر
 الخ الى غير ذلك من الالية المستعرة بالفرق دون الاعداد اما الاخبار فكثير منها ما
 في نسخ الملائكة على اذ انصرفت الاسود وانصرفت الدهور وارف الشجر اخرجه
 من ضريح القبور واوكار الطيور واوجره السباع ومطلع الممالك سرا الى امره
 مطيعين الى اماده وعلا صوته يا ما صفوا الى اخره ما في كتاب الاحكام
 الطبرسي رحمه الله في احتجاج ابي عبد الله الصافي قال السائل احبلا شئ الروح بعد
 خروجه عن قلبه ام سواي قال بل سواي الى وقت ينفع في الصور فعد ذلك ظل
 الاشياء يعني فلا حسن يعني ولا محسوس ثم اعيد الاشياء كما بدأها من غير ما
 وذلك لبعثه سنة يشيد فيها الحق وذلك بين الغيبين قال اني له بعث
 الذين قد بلى والاعضاء قد تفرقت فتنصو بجله بأكمله ساعها وعصاها

بمعرفة بواهبها وعصافها صار ترابا يعني به مع الطين في جارية قال ان الذي انشأها
من غير شيء وصورة على غير مثال كان سبق اليه قادر لا يحدده كلامه قال ابو
الى ذلك قال ان الروح مضية في مكانها روح الحسن في صبياء ونسوة وروح المستن
في صبي وطمة والبدن يصير ترابا كما سئل وما نقدت به الباء والهم
من اجافها اكله ومرضه على ذلك في التراب يحفظ عنده لا يغير عليه شئ قال
ذرة في الحيات الارض ويعلم عند الانبياء وزنها وان تراب الارواحين بمنزلة
الذهب في التراب اذا كان حين البعث مطرب الارض مطر النور فترب الارض ثم
تخصخص السقاء فيصير ترابا فينكسر الذهب في التراب اذا حصل الماء والزبد
من اللبن اذا تخمض جمع تراب كل قلب الى قلبه فينقل الى الله العادر الى
حيث الروح فتقر الصور باذن المصور كشيئها وتلج الروح فيها فاذا استقر
لا ينكر من نفسه شيئا وايضا في كتاب الاحتجاج للطبرسي رحمه الله عن حماد بن
عياث قال شهدت المسجد الحرام وايقن اني العواجيل يا عبد الله عن قول
الله عز وجل كلما نفخت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب يا ايها
العزيز قال ويحك هي هي وهي غير ما قال قبل في ذلك شيئا من امر
الدنيا قال نعم ارايت لو ان رجلا اخذ لبنه فكسرها ثم ردها في لبنها فهي
هي وهي غيرها وايضا في الاسامي جماعة عن ابي الفضل عن الحسن بن
علي بن عاصم عن سليمان بن داود عن حماد بن عمار قال كنت عند سيد
الجعاف جعفر بن محمد لما اقدمه المنصور فانا ه ابن ابي العوا وكان مطرا
فقال له ما تقول في هذه الآية كلما نفخت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
هذه الجلود عصفت فعدت فما ذنب العنقا قال ابو عبد الله ويحك هي هي
وهي غير ما قال اعطني هذا القول فقال له ارايت لو ان رجلا عمد الى لبن

مع

لبنه فكسرها ثم صبب عليها الماء وجعلها ثم ردها الى لبنها الا ان الذي
كمن هي هي وهي غير ما قيل لي اصنع الله بك والبصارى عن موسى بن حماد
عن ابيه عن ابيه عن الحسن بن علي عن ان يهودا من يهود الشام واجا
ثم قال لا سمعنا من محمد بن ابراهيم عن ابيه عن ابيه عن ابيه عن ابيه
قال له على الله ان كان كذلك ومحمد اياه مكذب بالبعث بعد الموت وهي ابي بن
خلف الجعفي معه عظم يخفره ثم قال يا محمد من يحيى العظام وهي رميم فانطق الله
محمد بحكم اياته وبهتة يبرهان بنبرته قال يحيى الذي انشأها اول مرة وهو
بكل خلق علم فانصرف بهتوا وحيه ايضا قال ابو محمد العسكري قال الصادق واما
الجدال بالتي هو احسن فهو امر الله تعالى به نبيه ان يجادل به من محمد البعث
بعد الموت واحياءه له قال ساكبا عنه وضربا سائلا ونس خلقه قال من يحيى
العظام وهي رميم فقال الله في الرد عليه قل يا محمد يحيى الذي انشأها اول مرة وهو
بكل خلق علم الذي جعل لكم من السجود الاخرى ارا اذا انتم منه توقدون فاما
من نبيه ان يجادل المظل الذي قال كيف يحوز ان يبعث هذه العظام وهي
رميم قال قل يحيى الذي انشأها اول مرة احيى من ابتداء له لا من
شيء ان يعيده بعد ان يبلى بل ابتداء وه اصعب عندكم من اعادته ثم قال
الذي جعل لكم من السجود الاخرى ارا اني اذ اكن النار الحارة في السجود الاخرى
الطلب ثم يستخرجها فترككم انه على عادة من بلى قدر وفيه ايضا متصل بقوله
انه على عادة من بلى قدر ثم قال اوليس الذي خلق السموات والارض قادر على
ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم اي اذا كان خلق السموات والارض قادر
على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم اي اذا كان خلق الله اعظم واعيد
اوهاكم وقد ركنتم ان تفكروا عليه من اعادة البلى فكيف حوزتم

نجوزتم من الله خلق هذا لا يجب عندكم ولا يصعب عليكم ولم يجوزوا منه ما هو
اسهل عندكم من اعاده البالي قال الصادق هذا الجبال التي هي احسن من
عذر الكافرين وازالة شبهتهم واما الجبال بعير التي هي احسن فان تحرق
يملك ان تفرق بينه وبين باطل من تحرقه وانما دفعه عن باطله بان محمد
التي فهذا هو المحرم لانك مثله محمد مرحقا وجربت انت خلقا فقال ابو محمد
فقال اليه رجل اخر فقال يا بن رسول الله ما اجد اهل رسول الله قال الصادق بها
طنت برسول الله من شئ فلا تظن به مخالفة الله تعالى ليس الله قال
جاد لهم بالتي هي احسن وقل جميعها الذي انشاءها اول مرة لم يضر شيئا
تظن ان رسول الله خالف ما امره الله به فلم يجادل ما امره الله به ولم يخبر
عن امر الله بما امره ان يخبر به والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة
ما في اصول الكافي احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن
يحيى عن فضل بن عثمان بن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله
عز وجل هو الاول والاخر وانا الاول والآخر بين لنا تفسيره
فقال انه ليس شئ الا يبيد ويتغير ويدخله المتغير والاول او ينقل من اول
الى لول ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان ومن
نقصان الى زيادة الارب العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة هو الاول
قبل كل شئ ويزال اخر على الم يزل ولا يختلف عليه الصفا والاسماء كما يختلف على غيره
مثل الانسان الذي يكون زرا بامرة ومرة لحاود وما مرة وفانا وما مرة ليس
الذي يكون مرة للحاود مرة لسرا مرة وطبا ثم اقتبل عليه الاسماء والصفات
واسم على وعلا ذلك ما في تفسير علي بن ابراهيم في حديث طويل
وخرج اربعا على حماد ومعه تين قد تزوده وشئ من عصير فطر الى سباع

سباع اليه وسباع البحر وسباع الجوارح تلك الحيف فخلق في نفسه ساعة ثم قال
لاني محي الله بولاء وهذا كلهم السباع فامانة الله مكانه وهو قول الله تبارك وتعالى
او كذا في مرة على قربة وهي خاوية على عروشها قال اني يحيى هذه الله بعد موتها فاما
ايها مائة منهم ثم بعثه اى احياء فلما رآهم اسرى اسرائيل اهلك تحت الضرر
بنى اسرائيل ملك الدنيا ولا زغير لما سلط الله تحت ضرر على بنى اسرائيل هرب و دخل
في عين وقاب فيها وبقي اربعا مائة سنة ثم احياء الله فاول ما احياء الله
حيته في مثل عرق البصر خطا وحى الله اليه كم لبنت قال لبنت يوما ثم نظر الى
السمك فلو ان رقت فقال او بعض يوم فقال الله تبارك وتعالى قد لبنت مائة فاما
فانظر الى طعامك وشرايك لم يبت ولم يتغير وانظر الى حمارك ولحيتك اية لنا
وانظر الى العظام كيف فشرها ثم كسوها لحم فجعل ينظر الى العظام البالية المنفطر
مجمع اليه والى اللحم الذي قد اكله السباع يتالف الى النظام من ههنا وههنا وولد
لدين بها حتى قام وقام بها حارة فقال الله اعلم ان الله على كل شئ قدير اما ما في
الكافي في تفسيره النعمة باسنادهما من ان الصادق ع قال سئل عن
سبل حبه قال نعم حتى لا يبقى لحم ولا عظم الا طينة التي خلق منها فانها لا تفسد
فتبقى في القبر مستديرة حتى خلق منها كما خلق اول مرة وامثال ذلك كثيرة
واضا استدلوا على ذلك بطلب بوجه الاول انه لو عدت الاربعة اربعا لما كان الحمار
واصلا الى مستحقه والتالى باطل سمعا عند الاشياء المنصوص الواردة في ان
الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المنقر له بناء على جرمه
المطيع وعقاب العاصي ما بال الذين ان المعاد لا يكون هو المبدأ بل مثله لا
اعادوا بعد موت بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان صفة اوله ولو سلم فلا يفهم
من يقول ببقاء الروح والاعزاء الاصلية واعدام البوائى تم ايجادها و

وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل متماثله في صفة الابداء والاعادة او باعتبار اخر ولا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على امر وقد يميز بانها لو عدت لما علم اتصال الجزاء الى مستحقه لانه لا يعلم ان ذلك المحسوس هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على حقيقته اما على تقدير الابداء بالكلية فلو اما على تقدير بقاء الروح والجزاء الاصلية فلا نعدم التماثل في الصفات والصفات التي بها تميزا لا تميزا على قول من يحل الروح ايضا من قبل الاجسام والامر من منفذ لان الدلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والجزاء الاصلية عن الفرق ولا محذور بل الحكم العيني ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لا ناقول المقصود ابطال راي من يقول ببقاء الاجساد بجميع الاجزاء بل احكام العالم بأسرها ثم الاجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلمت لا يفرق فضلا عن الاعداد بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالدلالة هو ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلة على عيوب ان يعلم ان المحسوس هو الاول وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله تعالى خلق علما صوريا او طريقا خليا جزئيا او كليا الثاني هو المعزلة فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض امتناع العيب عليه ولا يضره غرض في الاعداد اذ لا منفعة لاحد منها انما يكون مع الوجود بل الحياة وليس ايضا جزاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا قد ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل الله تعالى في ذلك حكما ومصلحة لا يعطى غيره على ان في الاخبار بالاعداد لغاها للكلية وانها لغاية العظمة والاستثناء والفرق بالبقاء والاعداد يحق ذلك وقد ورد الاحكام على طريق تفرق الاجزاء اما الثاني فلو اما الاول فلا يعدم

التاثيرات النفسية التي بها التماثل فاما ان لا يمنع الاعادة او يلزم المتعاقبات وجواب بانه يجوز ان لا يعدم الصفات التي بها التماثل كخصائص الجواهر المشخصة الموصوفة بالثبات لا يجمع الجواهر بالصفات والنقائص المشخصة كما اذا اجتزى من شهاب سيمون سليم الاعضاء او انشئت منه حين صار هرا معا ساقت الاعضاء وعن الثاني يثبت في الفرق منسقة الاعتبار وامكان اللذة والألم على طريق الجزاء والفرق الثاني منهم احتجوا الوجه الاول بالاجماع على ذلك قبل ظهور الحاشية لبعض المتأخرين من المعتزلة من اهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطفئ معتزلة بغداد على خلافة نعم كان العصاية مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى ذلك الاشياء وموت الاحياء وبقول الاجزاء لا بمعنى اعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يحضرون في هذه التدقيقات قوله تعالى هو الاول والاخر اى الوجود ولا تصور ذلك الا بالاعداد ما سواه وليس بعد العينة زمانا فيكون قبلها واحب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وقاية كل مقصود او هو المتحد في الالهوية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من زارك ام اخرهم فقيل هو الاول والاخر ويريد انه لا زار سواه وهو الاول والاخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والاخر زيارا كما قال عمر بن قائل خلقكم ثم رزقكم وبالحجة فليس المراد انه كل شئ بحسب الزمان لا اتفاق على ابدية الجنة ومن فيها قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فان المراد به الاعداد لا الخرج من كونه مستغاثا لان الشئ المنفرد يبقى ذليلا على الصانع وذلك من اعلم المنافع واجيب بان المعزلة هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود لا بالنظر الى العلة او المراد ان ذلك الخرج عن الاستغناء المقصود به الا بوجوب كما يقال هلك الطعام اذا

الاجزاء من قبل
الاجزاء من بعد
الاجزاء من قبل
الاجزاء من بعد

لم يبق صالحا للذات وان صلح لنفسه اخرى ومعلوم انه ليس مقصود الباري تعالى
من كل وجه الدلالة عليه وان صلح لذلك لان من كتب كتابا فليس مقصوده بكل
كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ فليس وعمل
كل عمل لم يقصده وجه الله تعالى هو ما لا يصح غير ما ياب عليه قوله تعالى
انه يبدو الخلق ثم يعيده ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالحق وقوله تعالى
قل هل من شركائكم من يبدو الخلق ثم يعيده وقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده
ويعيدها انكنا فاعلمين والبيان من عدم هذا العود وايضا اعاده الخلق لا
يتصور بدون تحلل العدم واجيب باننا لا نسلم ان المراد بابد الخلق الا بحدوث
الاخراج عن العدم بل المجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى اوبدا خلق الانسان
من طين ولهذا يوصف بكونه مرتبا مشاهدا لقوله تعالى اولم ير كيف مبدا الله
الخلق اولم يسير في الارض فينظر وكيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق
حقيقته في التركيب متسا على قوله تعالى خلقكم من تراب اي دلكم وعلقون
اذا كانى بكونه فلا يكون حقيقته في الوجود دفعا للاشتراك فيضعف جدا
لاطباق اهل اللغة على انه احدات واجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما
في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم قوله تعالى كل من
عليها فان القضاء بالعدم واجيب بالمنع بل هو مخرج الشيء عن الصفة التي يتفجع به
عندها كما يقال في زاد القوم وضى الطغام والشرب ولهذا يستعمل في الموت
اقاوم الحرب وقبل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء هويته فان
الاسام الرأى ولو سلم كون الحلائل القضاء بمعنى العدم فلا بد في الاثنين من
اذا وجدنا على ما مرهم الزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك والبيان
بكونه ائلا الى العدم على ما ذكرتم اول من التأويل بكونه قائلا له وقبل هذا

بما منه اجتماعة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه
في الالتهام والانه لا يد من الانصاف بالمعنى المنق من الفعل وانما الخلف
في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التحف انه كالمضارع
مشتراك بين الحال والا مستقبل فافترض بان عمله على الاستقبال ليس بأول
وصوفا عن جهة اما الاخبار فيها كلام امير المؤمنين على بن ابي طالب عليه السلام
في بعض خطبة في البلاغة وهو المعنى لما بعد وجودها حتى يصير وجودها له
مكفوت وهو ليس فناء الدنيا بعد ابتداءها باعجب من انشائها وانحائها كيف
ولو اجتمع جميع حيواتها من طيرها وبهاؤها وما كان من مراحلها وسائر ما
انشأها واجناسها ومبتدأها وانكاسها على احداث بعوضة ما قدرت
على احداثها ولا عرفت كيف السبيل الى ايجادها التحير عقولها في علم ذلك و
ناهت وعجزت قواها وتناهت ورجعت خاسئة حائرة عارفة بانها مقهورة
مقرة بالعجز من انشائها مدعنة على افعالها وانه سبحانه يعود بعد فناء
الدنيا وحده للترشي معهما كما كان قبل ابتداءها كذلك يكون بعد فناءها
وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان عدت عنه ذلك الاجال والافاق
ورالت السنين والساعات فلا ستي الا الواحد القهار الذي اليه
مصر جميع الامور بلا مة منها كان ابتداء خلقها وبغير امتناع منها كان
فناؤها اما الفرق الثالث فيتمسكهم هو لايات ولا حادث السابقة الدلالة
على ان حشر الاحياء انما يكون بجميع الاجزاء بعد تفرقها مع صفية ادله اسما
جماعة المعدم وتركيب الجسم من اجزاء لا يتوحي ابطال ادله اثبات المبرولى و
فيه انه لا بد في تلك الصورة من القول بانظام الصورة النوعية للانسان
والنظام اعاده المعدم والقول بحشر الاحياء بانها لها والنظام ان

الانسان بعد احتراقه وصيرورته رماداً مثلاً بان يعيد كل البعيد
 الفريق الرابع فيدل على محارم طواهر بعض الايات والاخبار الكثيرة منها قوله
 تعالى كلما نفخت الصور يولد لهم ولدناهم يلدوا غير هائلين وقول العذاب ان الله كان
 عزيزاً حكيم فان المعجزة لا يتحقق في صور ولا عادة وقوله تعالى بل هم في
 لبس من خلق جديد اما الاخبار فمنها ما ورد من طريق الحافظ نظام عن البر
 ابن عازب قال كان ساذن جل جلاله قريباً من رسول الله في منزل
 ايوب الانصاري فقال عازب يا رسول الله ارايت قول الله تعالى يوم ينفخ في
 الصور فتأتون افواجا الايات فقال يا عازب سالت عن عظيم من الامم فتر
 ارسل الله من قال هشر عشرة اصناف من امتي اشتاها فدمهم الله تعالى
 من المسلمين وبديل صورهم فبعضهم على صورة القرية وبعضهم على صورة
 الخنازير وبعضهم مقطعة ايديهم واجرجلهم ومنها ما في الكافي بالسناد قال
 سمعت علي بن الحسين يحدث في مسجد رسول الله فقال حدثني ابي انه سمع
 اياه علي بن ابي طالب يحدث الناس قال اذا كان يوم القيمة بعث الله تعالى
 الناس من خضرهم غزلاً بها جرد ارجلهم في صحبوا واصدسوا ثم الموزون ثم العظماء
 الى اخوة وبقي ما شئى اسود وهو الان ارجاح بل تقدم ام لا طاهر بعض الروايات
 وظاهر كلام ابن بابويه وبعض الوجوه المتقدمة يقتضي انها لا تقدم ومقتضى
 بعض الوجوه المروية في تصاعيف احتجاجها العاكفين بالعدم الاجسام واسا
 ومقتضى بعض الروايات وكلام الشيخ المجدد على انها ينفى فان ابن بابويه كان
 في اعتقاده اعتقاداً في النفوس انها هي الارواح التي بها الحياة وانها
 الحق الاول لقول النبي صلى الله عليه وآله اول ما بدع الله خلقه هو النفوس المقدسة المظهرة
 فانطقها بنوعه ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه واعتقادنا فيها انها خلق الله تعالى

الارواح المرفوعة

للبقا ولم يخلق للنفاء لقول النبي صلى الله عليه وآله ما خلقتم للنفاء بل خلقتم للبقاء وانما انقل
 من دار الخدار وانما في الارض غزيرة بلائها من مجنة وقال الشيخ المصنف
 في ذيل هذه العبارة واما ما ذكره من ان النفس باقية بعبارة مذهبه
 ولفظ بقاء الفاعل القران فليكن الله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه
 ربك ذو الجلال والاكرام والذي حكاه من ذلك وتوهمه هو مذهب كثير
 من الفلاسفة المحدثين الذين زعموا ان الارواح لا يفسد الكون والفساد
 انها باقية وانما يفتنى وتفسد الاجسام المركبة والى هذا ذهب بعض اصحاب
 السماع وزعموا ان النفس لم تزل تنكر في الصور والاصا كل لم تحدث ولم
 تفن ولم تقدم وانما باقية غير فانية وهذا من اجبت قول وابعد من الصور
 وشنع به الناصبة على الشيعة ونسبوا به الى الزندقة ولو عرف شيعة ما
 فيه لما تعرض له لكن اصحابنا المتعلقين بالاخبار اصحاب سلامة وبعد
 ذهن وقلة فطنة يرون على وجوههم فيما سمعوا من الاحاديث ولا يظنون
 في سندها فلا يفرقون بين حقا وباطلها ولا يفتقون بفهم ما يدل
 عليهم في اثباته بها ولا يحفلون بما في ما يطلقونه منها والذي ثبت من
 الحديث في هذا الباب ان الارواح بعد موت الاجساد على ضربين منها ما ينقل
 الثواب والعقاب ومنها ما يظل فلا يشعر بنواب ولا عقاب وقد ورد
 عن الصادق ما ذكرناه في هذا المعنى وبناءً فمثل من مات في هذا الدار ان يكون
 روحه فقال من مات وير ما هن الايمان محض او ما هن للفرح محض نقلت روحه
 من مكانه الى مكانه في الصورة وجوزى باعماله الى يوم القيمة فاذا بعث الله في القبور
 انشأ جسمه ودر روحه الجسد وحشره ليوفيه اعماله فللمن ينقل روحه من
 الجسد الى الجسد في الصورة فيجعل في جنات من جنان الدنيا ينعم فيها الى ابد

كتاب والكافر ينقل روحه من جسده الى مثله بعينه ويجعل في نار فدياب بها الى
 يوم القيمة وشاهد ذلك في الموتى قوله تعالى قل ادخل الجنة قال باليت فحي يعلون
 بما عقر في ربي وشاهد ما ذكرناه في الكافر قوله تعالى النار يعصون عليها عذابا
 عسيا فاجبرجانه ان موثا قال بعد وحيه هذا دخل الجنة يا ليت فحي يعلون
 واخبر ان كافر يعذب بعد موته عذابا عسيا ويوم يلقم الساعة يخلد
 في النار والضرب الاخر من يلحقه وبعدم نفسه عند فساد جسمه فلا
 يشترى حتى يموت وهي من لم تحسن الايمان محض ولا الكفر محض او
 قد بين الله تعالى ذلك عند قوله اذ يقول امثلهم طريقة ان لستم الا يوما
 فبين ان قوما عند الحشر لا يعلمون مقدار لبثهم في القبر حتى يظن بعضهم
 ان ذلك كان عشرة او ثنتين بعضهم ان ذلك كان يوما وليس يجوز ان يكون
 ذلك من وصف من عذاب الى بعثه ونعم الى بعثه لان من لم يزل منعم لا
 يجعل عليه حاله فيما عومل به ولا يلتمس عليه الامر في بقاءه بعد وفاته وقد
 عن ابي عبد الله عليه السلام انه قل انما يسئل في قبره من يحسن الايمان
 محضا او محض الكفر محضا فاما ما سوى هذين فلا رجوع لهم الى يوم الحساب
 وقيل مولانا المجلسي بعد نقل عبارتي السجين للسطورين باحاطا على السجين
 المغنوه اما القول ببقاء الارض فقد قال رحمه الله تعالى به في بعضها فاني
 استبعدا في القول بذلك في جميعه لما ذكره من الاخبار لا يدل على فناء
 ارواح الملهو عنهم بل على عدم اثابتها وعذابها وان كان الطعن على
 الصدوق في انه يفتن كلامه انه لا يعني الله الارواح في وقت
 من الاوقات فليس كلامه مصروحا بذلك مع ان في افانها ايضا كلاما
 سياتي في موضعه انتهى واذا عرفت ذلك فقد لمح بين يديك

فانه يفتن في الجاهل فانه لا يدرك
 عندنا انما هو بعد موته من محض
 محض الكفر محضا فاما ما سأل
 ما سأل في الارواح

ولهم كذا في ان الاحتياط في الدين معني التوقف في ذلك مع الحرص
 بحشر الاجساد في الجحيم وتجوز كل من تلك النسخ الاربعه وتجوز فناء
 الارواح وعدمها والله ولي التوفيق في صحة فناء العالم الاجسام اما ان
 يكون باقية ام لا والنا في هذين النظام فانه نعم ان الله تعالى يحدث
 الجسم فلا يبدل ولا يخلق ولا يولد فالفلاسفة اعتقدوا وجوب ازلية اجسام
 وابدية لكن لا لانه بل بغيره والجاخذ وجمع من الكرامية قالوا الاجسام
 محدثة ولكنها بعد دخولها في الوجود يستحيل عدمها اما جمهور المسلمين فقد
 اعترفوا بصحة فنائها والدليل على محارم من حيث العقل ان العالم محدث
 وكل محدث فانه يصح العدم عليه فالعالم يصح العدم عليه فقد مر
 ثم رها في كتاب التوحيد الدليل على محضها ان نقول كل
 محدث فانه حال بقاءه محتاج الى الوجود وكل ما كان كذلك كان العدم عليه ممكنا
 اما المقدمة الاولى فالدليل عليه ان المعقول من المحدث الموجود المسبوق بالعدم
 وهذا المفهوم مركب من امور ثلاثة الوجود والعدم ومسبوقية ذلك الموجود
 بذلك العدم ومحال ان يكون المحتاج هو ذلك العدم السابق لان العدم السابق
 فحي محض لو كان له بالفاعل تعلق لكان تعلقه اما ان يكون في ان يستمر ذلك
 الشيء فبما ان ان يتقلب بغيره فاما ان كان ذلك ما نفا من بخله في الوجود
 لانه الفاعل اذا كان مقتضا استمراره فمقدم الشيء استحال ان يكون هو بعينه
 بذلك الاعتبار ايضا مقتضا وجوده وان كان الثاني كان ذلك قولاً بان
 الفاعل يقتضي ان يصير العدم وجودا وذلك محال لا محالة ان يصير احد المتضمنين
 من الآخر ومحال ايضا ان يكون المحتاج هو مسبوقية ذلك الموجود بذلك العدم
 لان ما كان مسبوقا حكم واجبا للثبوت وما كان كذلك لا يكون محتاجا اما الاول

فوطاهر ان من العلوم بالضرورة ان الحدث يستحيل ان يحل له وجود لا
ويكون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم بل الحدث في نفسه ممكن الوجود لكن كون
وجوده مسبوقا بالعدم ليس من المكملات بل من الواجبات المحل ان يكون الشيء
في نفسه ممكن الوجود ثم انه يكون واجب الوجود في بعض الصفات ^{انضاف}
بذلك الممكن الا ترى ان الجوهر ممكن الوجود في ذاته ثم انه لا يتعد وجوده كون
واجب الحصول في حيز ما وواجب الانقسام يكون ما واما ان الواجب لا
يكون حاجة الى الموز فهو معلوم بالضرورة لان المحتاج الى الفاعل هو الذي
لولا يورث الفاعل فيه لم يوجد والواجب هو الذي يكون حاصلا سواء وجد الغير
اولم يوجد ثبت ان العدم السابق ومسبقية ذلك الموجود بذلك العدم
عزيز محتاجين الى الموز فلم يبق الا ان يكون المحتاج الى الموز وجود المحدث وانما
ثبت ذلك ففعل حاجة ذلك الموجود المحدث الى الموز اما ان يكون موقوفة
على حدوثه او كون الاول باطل لان الحدوث كيفية في وجوده وكيفية
وجود الشيء متأخرة عن وجود ذلك الشيء ووجود المحدث متأخر عن تأثير الفاعل
فيه وتأثير الفاعل فيه متأخر عن كونه بحيث يصح ان يورث الفاعل فيه ويدور
العقبة متأخرة عن حاجة المحدث الى الموز فلو توهمت هذه الحاجة لزم تأخر الشيء
عن نفسه بمراتب وانه محال فثبت ان حاجة المحدث الى الموز غير موقوفة على
حدوثه واذا ثبت ذلك وجب استلزام وجود محتاج الى الموز حال وجوده وحال
بقائه واما المقدمة الثانية فهي ان العالم لا كان محتاجا الى البقاء الى الموز كما
العدم صحيحا وذلك لا يابنا ان الموز في العالم هو الله تعالى فاذن لا موجب
وانه سبحانه تعالى ان يتأخر عن ان شاء لم يفعل واذا كان بقاء العالم متعلقا
ببقاء الله تعالى اياه وقد ثبت انه يصح من الله تعالى ان لا يبقيه متعلقا

مستفاد من هذا لا يبقيه وجب ان يفنى فثبت ان الفناء على العالم ممكن فثبت
لا سيما ان المحتاج الى الموز ما الوجود او العدم او مسبوقية الوجود بالعدم
المحتاج هو خروج الشيء من العدم الى الوجود وهذا قسمين وما ذكرناه ثم ان سلب
الوجود هو المحتاج الى الموز فلم يلزم ان يثبت ان يبقى تلك الحاجة حال البقاء بانه
هو ان الشيء حال العدم كان العدم اولى به فلا يخرج من العدم
الى الوجود لا يورث ثم اذا دخل في الوجود صار الوجود به اولى فذلك الاول
نقضي الباقي عن الحاجة الى الموز ثم ان سلب ان الممكن حال البقاء محتاج الى
المقتضى ولكن لم قلتم ان انقطاع تأثير الفاعل عنه بعد سقوطه به ممكن وانما
الدليل على ذلك واجب عن قوله المحتاج الى الموز هو الخروج من العدم الى
الوجود الخ ان اثبات قسمين لا فاسم التي ذكرناها غير مقبول لان كل مقبول
فاما استلزام اثباتا واما ان يكون متفيا واذا كان الثابت يتجدد الثبوت كان
ذلك الثبوت متأخرا عن ذلك العدم وذلك يفنى ان لا يفعل قسمين والاشياء
التي ذكرناها قوله الشيء حال بقاءه يصير اولى بالوجود فثبت الشيء حال بقاءه اما ان
يحال انه يبقى كما كان حال حدوثه او ما يبقى كذلك فاما الاول لزم من احتياجه
الموز حال حدوثه احتياجه اليه حال بقاءه وان كان الثاني فهو باطل ويستفاد
صحة فالصود حاصل اما انه باطل فلان تلك الذات التي كانت حاصلة في
وقت الحدوث ان لم تكن هي نفسها الذاتية التي كانت حاصلة حال البقاء لم يكن
شيئا باقيا بل فيه تلك الذات بعد ذات اخرى وانما هي نفسها الذات
التي كانت حاصلة حال الحدوث فثبت ان الذات نفسها باقية كما كانت لا حدثت فيها
تأثيرا يمتنع منه وذلك لا يفنى بغير تلك الذات في نفسها بل تلك الذات
موجبة هي تكون باقية كما كانت فلم يلزم احتياجا الى الموز في هذه الحالة كما

كانت محتاجة اليه حال الموت فان قيل لو افقر الممكن الباقي حال بقائه الى الموت
لزم امكان لا يتر المورث في الممكن الباقي لكنه مح لان المورث ان افاد نفس الوجود
الذي كان حاصله قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امر اخر متجدد لم يكن الثاني
في الباقي بل في المتجدد قبل في الجواب ان المورث بقائه للممكن الباقي متبادلا
البقاء فثابت المورث في الممكن الباقي لكنه مح لان المورث ان افاد نفس الوجود الذي
كان حاصله قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امر اخر متجدد لم يكن الثاني في
الباقي بل في المتجدد قبل في الجواب ان المورث بقائه للممكن الباقي بهذا البقاء فثابت
المورث في الممكن الباقي وذلك بان محله مستقفا بالبقاء والنقيض بقولنا هذا البقاء
استدراك الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس محصلا لما كان حاصله قبل بل هو
محصل الحاصل بذلك المحصل وقد عرفت انه ليس محج ونقول توضيحا لهذا المقام فانه
مما استنبه على كثير من الاقوام ان انضاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كالممكن
مقتضى جاته لا سواء نسبة وانه الى طرفي وجوده وعدمه كذلك انضافه في
الزمان الثاني وما بعده من الاخر منه ليس مقتضى جاته لان استواء نسبة ذاته
الى طرفي وجوده وعدمه اعول لازم له في حدوثه فكما استحال انضمامه الوجود
في الزمان الاول استحال انضمامه في الزمان الثاني وما بعده كما ان انضافه
بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المورث كذلك انضافه به فيما بعده من الازمنة
والاول هو انضافه باصل الوجود والثاني هو انضافه بالبقاء تعرف وجوده استدراكا
او في بقاءه محتاج الى المورث الذي يصير الوجود وديمه له وحاجة اليه في حال بقاءه
لحاجة اليه في ابتداءه فلورض انقطاع بقاء الوجود من الصانع على البقاء
لم يبق موجودا وعينك على تعقل ذلك اعتبارا لك بما استضاء بمقابلة اليتيم فانه
كلما حجب عنها زال صوره ها وما متسكرا به من مثال البقاء فهو متهديم فانه

الكلام في جعله الموحدة وليس البناء عليه للبناء في الحقيقة انما هو حركة يد مثلا
على حركات الالات من الاحتساب والبناء وتلك الحركات موحدة لا وصاع
مخصصة بين تلك الالات ولا وصاع وان مستندة الى عمل فاعلية هي غير تلك
الحركات المستندة الى حركة السيل فغير نصيرها عدم شئ منها واما ان ذلك بقدر
الصحة بقيد المطلوب فاو لا لان كونه اولى بالوجود ما بان قبل انه كان حاصله في حال
الحروف ارضا كان والاولى بقضي اما الاستغناء عن المورث حال الحدوث كما في قضاء
حال البقاء او ان لا ينقطع الحاجة الى المورث حال البقاء كما لم تنقطع حال الحدوث والثاني
ينبغي ان تكون تلك الاولوية حكما متجددا وكل متجدد فلا بد له من مورث فلا بد
لتلك الاولوية من مورث ثم استغناء الباقي عن المورث انما كان لتلك الاولوية
وجوب حاصل الكلام الى ان الباقي انما يبقى لحدوث مرفقه يسمى بالاولوية وتلك الاولوية
محتاجة الى مورث اخر فليكون هذا اقولا باحتياج الباقي الى المورث هو المطلوب وان
ناينا فلهذه الاولوية لما كانت متممة للحصول لذاته حال حدوثها كان حصولها
في الذات متوقفا على بقاءها فلو كان بقاءها لاجل تلك الاولوية لزم التدور
وهو محال فادن لا بد من مقتضى يقتضي استمراره حتى يحصل تلك الاولوية مرتبا
على ذلك الاستمرار واما ثالثا فلان هذه الاولوية حكم غير مستقل في نفسها وفي
ثبوته بل هي محتاجة الى الذات فلو احتاجت الذات اليها لزم التدور وهو محال فثبت
بما ذكرنا ان الاولوية التي ذكرها باطله فلو ذهب ان المورث حال بقاءها محتاجة الى
الفعل فلم يذم انه يجوز انقطاع ثابتر المورث عنها فلما لا جل ان المحذور لا بد
ان يكون متمكنا من الترك والفعل واما متمكنا الذين كفوا عن فساد الاعمال
فامور الاول منها الممكن بحج استداره الى واجب يلزم من امتناع التغيير على ذلك
الواجب امتناع التغيير على ثابره فلزم من ابدية واجب الوجود ابدية العالم والذات

ان كل شئ بعد عدمه يكون ممكن الوجود والا يلزم انقلاب الممكن مستغنا
وهو محال وذلك لان المكان يستدعي محله هو الهيولى ثم ان الهيولى يستحيل حلوها
عن الجسمية فاذا الجسم يجب ان يكون موجودا بعد صيرورة معدوما ومنها
ان كل ما يصير معدوما فان عدمه يكون تقبلا لوجوده وبعده بالعدا يستحيل
الا عند وجود الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم
فاذا الجسم بعد عدمه يكون موجودا وهذا خلف وما خالف الجواب عن تلك
الوجه يظهر من بحث حدوث العالم في كتاب التوحيد من ان يقال لو استغنى
العالم لمكان استغناؤه اما ان يكون لا ملوثر او ملوثر لا ملوثر باطل لان اختصاص
استغناؤه بذلك الوقت المقدر دون ما قبله او ما بعده لو وقع لا ملوثر كان الممكن
واقعا لا ملوثر وانه محال وان كان الملوث فذلك الملوث لا يحلوا اما ان يكون عدما
او وجوديا فان كان عدما فذلك لا بد وان يكون عدما لشيء لا يوجد الجوهر
الا عند وجوده حتى يكون عدمه مقتضا لعدم الجوهر وهو باطل اما اولاه فلا
ذلك الشئ لا يحلوا اما ان يكون باقيا او غير باق فان كان باقيا كان الكلام
في كيفية استغناؤه بعد استمرار وجوده كالقلام في الجوهر وان لم يكن باقيا استحال
احتياج الجوهر اليه لانه اما ان يحتاج الى واحد معين او الى واحد غير معين
والاول باطل لان الواحد لا يبقى الجوهر بعد عدمه فلا يكون به حاجة
اليه والثاني ايضا باطل لان الواحد لا ياتي لا يكون معين استحال حصوله في
الوجود وما لا يكون موجودا استحال احتياج وجود غيره الى وجوده واما ثانيا
فذلك الشئ اما ان يكون حالا في الجوهر ولا يكون فان كان حالا في الجوهر
كان محتاجا الى جوهر فاذا كان كذلك استحال احتياج الجوهر اليه ولا يلزم
الدور واذن لم يكن الجوهر محتاجا اليه بل هو كان محتاجا الى الجوهر مما كان

خاما كان محتاجا الى الشئ في وجوده كان محتاجا ايضا في عدمه الى عدمه
فاذا ان عدم ذلك الشئ يكون محتاجا الى عدم الجوهر فيستحيل ان يكون عدم الجوهر
محتاجا الى عدمه والا يلزم الدور واما ان لم يكن ذلك الشئ حالا في الجوهر
فاما ان يكون حالا في الجوهر ولا يكون والا اول باطل اما اولاه فلا فانه لا
استحالة حلول المفيض في المحل واما ثانيا فلا ان ذلك المحل ان يصح بقاؤه كان
الكلام في عدمه كالقلام في الجوهر وان لم يصح بقاؤه يلزم من وجوب عدمه
وجوب تجدد الجسم وهو باطل وان لم يكن حالا في الجوهر ولا انحلاله كان هو
شئ قائما بنفسه والجوهر ايضا كذلك فلم تكن حاجة احدهما الى الآخر في
من العكس فاما ان يحتاج كل واحد الى الآخر وهو محال او يستغنى كل واحد عن الآخر
كلا يلزم من عدم واحد منهما عدم الآخر واما ان كان عدم الجوهر لا مر وجودي
فذلك الشئ اما موجب او مختار فان كان موجبا فيكون من قبل الصدق فان احد
الصدقين ينفي عند وجوب الصدق الآخر وهذا باطل لان الصادق حاصل من الجاهل
وكل واحد منهما قابل للعدم فليس يتفاءل الجوهر بذلك الصدق اولى من استغناؤه
الصدق بوجود الجوهر لا يقال استغناؤه بذلك الصدق فان وجوه احدهما هو
ان الجوهر باق وذلك الصدق حادث والحادث اقوى من الباقي اما اولاه فلا ان
الحادث يستحيل عدمه لان لو عدم كان عدمه مقارنا لوجوده وهو محال
واما الباقي فلا ان لا يستحيل عدمه لانه بقدر عدمه لا يكون عدمه
مقارنا لوجوده واما ثانيا فلا ان الحادث ينفي بالسبب الباقي منقطع عن
لكنه مع السبب بقدر زيادة قوة وثابتها وهو ان الله تعالى يحل
من ذلك الصدق اعدادا للزمان اعداد الجوهر فلا يجوز كانت اعدام الجوهر
اولا لا نقول لا نسلم ان الحادث اقوى وقوله ان الحادث مستحيل عدمه

لانه لو عدم لكان عدمه مقارنا لوجوده فقول والباقي ايضا لو عدم حال
بقائه لصار عدمه مقارنا لوجوده وكما انه يصح ان يقدم في الزمان
الثاني من وجوده كذلك الحادث يصح ان يندفع وجوده وقوله لحادث
متعلق السبب فيكون اقوى قلنا المستتمم بوجهه على ان الباقي ايضا ^{متعلق}
السبب خال التبرجج وقوله الله تعالى بحلق اعدادا اكثر من ذلك الضد قلنا
هذا غير مستقيم اما اوله فلا في الذي استقر عليه واي المعقول لئلا يسه
نكالي لعدم الجوهر كلها بحزبي واحد من الفناء واما ثانيا فلا في الجوهر متما^{ثلة}
فليس بان يوجب فناء عدم واحد منها بالحق من الفناء الاخر بان يوجب عدمه
الله لا ان يقال بانه يقوم الفناء بالجوهر او يختص بالحيز الذي يجارده لكن
الاول باطل لان فيه قول باجتماع الضدين والثاني يكون قول حصول الفناء
في الحيز وهو محال اذ لا معنى للجوهر الا ما يكون حاصله في الحيز واما ان
الاحصاء باعدام الفاعل فذلك محال لان الفاعل لا بد له من فعل كماله
اما ان يكون سببا مستمرا عن غيره واما ان لا يكون فاما كان الاول كان
الاعدام عبارة عن حدوث شئ وذلك المستثنى ان اقضى عدم الجوهر
ذلك قول لا باستقاء الجوهر اصل ضد وان لم يقص عدمه كان ذلك الجوهر
باقيا بعد حصول ذلك الا عدمه واما ان لم يكن ذلك الاعدام امر استاد به
مستمر من غيره استحالة جعله ثابتا بوجه واحد فادركت بما ذكرنا ان القول
بقضاء الجوهر يفضي الى اقسام فاسدة فيكون القول بقائها باطلا اعلم ان هذه
العبارة المظهرة للرأي في نهاية القول لا تخلو من الاطباب الملل والاستمال^{على}
لحضور الزوايد ولما قطع تلك المرحلة باقص من ذلك مع وجودها المحرر
وحسن البيان كان لما ذلك لكن سبب صيق العروضة وتقليل المؤنة ملويا

طوبياها على غيرها والحوار عن ذلك ان الاعراض عند الفلاسفة والمنقولة
القائلين بابتداء الاجسام تبقى ثم يعرض عليه العدم فكما علقتم عدم الاعراض
الباقية فاعلموا ايضا عدم الجوهر وسنهما ما ذكره جالينوس من ان العالم لو كان
ما ينبغي في المستقبل لظهر التفتان فيه عند تناول مدة بقائه ولو كان كذلك
لصار له الا فلك والتجوز اصغر مما شاهدنا القديما من التعجب ولما لم يكن
لذلك قلنا ان العالم لا ينبغي واجيب عنه بانه انما يلزم حصول النقصان
في العالم في هذا الوقت لو كان عدم العالم عدما بذريا لكما تكلم فاما اذا لم يكن
كذلك لم يلزم من كونه بحيث يسعدم بعد ذلك حصول النقصان فيه فغير
ان سلطنا انه يجب ان يكون عدمه ذوليا لكما تعلم ان القطعة الصغيرة من
الياقوت وما انفجرت من الاحصاء الصلبة وان بقيت مدة مديدة فانه
لا يظهر فيها نقصان محسوس مع ان الخشب وغيره قد يظهر فيه في اول من تلك
المدة نقصان ظاهر اذ كان كذلك من الحائر ان يكون نسبة الفلك في حيز
الحالياقوت كنسبة الباوت الى الخشب فاذ لم يظهر لحسنا ما يظهر من النقصان في
القطعة الصغيرة فلا لا يظهر لنا ما حصل في الفلك من النقصان مع غا^ة
صلابته وعظمه وبدره من اعيننا كان اولي هذا كله بطريق العقل اما السمع
فقد كثر من الابان والاحكام المستعرة بجهة فناء العالم بل بوقوعه وتطلع
على شطر منها بعد ذلك عن قريب انصار في ان الله تعالى هل يعني العالم
ان يترصد امام الحرمين منهم فيه والحق الرأى وهذا هو محذور في ذلك
عام لان الاخبار المتضمنة لفناء العالم بجميع اجزائها لم يبلغ مبلغ التواتر اما
الفاظ غير ذلك فقد تعلقوا بابان قوله تعالى هو الاول والاخر واول
انه يقال لعدم العالم لم يكن اخره قوله تعالى وهو الذي يبدو الخلق

ثم يعيده واعادة الخلق لا تصور الا بعد عدمه قوله تعالى يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب كما بدأنا اول خلق بعده سنبة الاعادة بالابتداء ثم ان الاستدلال
عن العدم فوجب ان يكون الاعادة ايضا من العدم وكذلك قوله تعالى كما بدأنا خلق
قوله تعالى كل من عليها فان والفساد هو العدم فدل على فناء من على الارض
وقالت المعتزلة القائلون بالفناء الموجود لا في محل انه انما يمكن اخفاء من على الارض
خلق فناء لا في محل ومنه فناء لا في محل وجب استغناء كل الجواهر فدل هذا
الاية على فناء كل الجواهر قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والملك بطلان
اما على الخروج عن كونه مستغنا به واما على العدم والاول باطل لانه لا يمكن خروج
العالم عن كونه مستغنا به لانه سواء بقى موجودا او معدوما فانه يمكن الاستدلال
بالاستدلال به على وجود الصانع وذلك من اعظم المنافع فدل على فناء كل الهلاك
على الاول وجب جملة على الثاني فدل ذلك على فناء جميع المحدثات في
دعوى الاجماع على ذلك والتمراب عما ذكره اولاد الانبياء يدل على كونه اخر على
الاطلاق ولم يدل على كونه اخر لكل الذات او لبعضها ومنهم الاحياء ومن
يعمل بجمعها ويحتملها على ان الله تعالى يبعث حيها بعد موت جميع الاحياء واداعلنا
هذه الصورة بمقتضى اطلاق الاية سقط استدلالهم بها والتمراب عما ذكره ثانيا
ان الخلق هو المخلوق وذلك تارة بالاجزاء وتارة بالاجزاء فلم يظن ان المحدثات
دون الاجزاء لا يقال الالف واللام هو استغناء لا ما نقول هذا اذا لم يكن
معهودا اما اذا كان معهودا فلا وهذا معهودا ومرفوعا تعالى خلقكم مرتين قوله
ويذكر خلق الانسان من طين وقوله اولم ير كيف يد الله الخلق ثم يعيده و
الذي يمكن ان يراه هو جميع الاجزاء وقوله اولم يبين في الارض فيضها وكيف
بدأ الله الخلق وانما ثبت ان المراد به الخلق هو جميع ما ثبت الاية حجة عليه

كقوله تعالى كما بدأنا خلق ثم يقول فيجاء العدم هو الجمع بين اجزاء المبدء وهذا هو
الجواب عما تسكوا به ثالثا والتمراب عما تسكوا به رابعا اما ان سلم ان الفناء حقيقة
في العدم بل المراد بالفناء خروج الشئ عن الصفة التي ينفع به عندها الا ترى انه
يستعمل الفناء في الموت يقال افناه الحرب وفي زاد القوم وارصل في الاطلاق
الحقيقة واذا ثبت كون الفناء حقيقة فيما ذكرناه وجب ان لا يكون حقيقة للعدم
دفعالا مشترك وقيل في تفسير معنى الاية كل من على وجه الارض من الاحياء
ميت وما ذكره من الفناء الذي يوصلا في محل فهو باطل فيجب عما ذكره و
تسكوا به خامسا ان الهلاك خروج الشئ عن كونه مستغنا به الاستغناء المحض
به ومعلوم ان الاستغناء المحض بالابسان من حيث هو انسان ليس يستدل
به على اثبات الصانع بل امور اخر ولذلك فان التوب اذا لم يترق قيل انه
خرج عن ان ينفع به واذا كان كذلك كان معنى الهلاك الموت كالموت على الله تعالى ان
امر هلك اموات وقيل في التفسير ومعناه كل عمل اراد به وجه الله تعالى فهو
هالك اي غير منساب عليه واذا كان كذلك بطل ما قالوه في الجواب عما تسكوا به
من الاجماع انه لم يثبت عند ابد الالة قاطعة اجماع الصحابة الا على انه تعالى يبقى
بعد فناء الخلق وبعد هلاكهم فاما ان يدعى الاجماع على انه يبقى بعد موتهم و
مما لا يمكن دعواه وان الاغلب على الظن ان الصورة الاولى ما كانوا يخوضون في
استئصال هذه الدقائق فذا هو الكلام على جهة التامطيق بالعدم واما انه هل يكن
العدم الله تعالى لا بعدم العالم او يتوقف في الامرين فاعلم انه مبنى على ان
اعادة المعدم هل هي جارية اولاً من احاطها قطع بانه تعالى لا بعدم العالم او
يتوقف في الامرين فاعلم انه مبنى على ان اعادة المعدم هل هي جارية اولاً من
احاطها قطع بانه تعالى لا بعدم الجواهر لا يعلم بالصورة اجماع الانبياء عليهم السلام

على الاعادة فاذا كانت اعادة المعدم منقعة وجب ان يقال استغفر الله
 بديم الجواهر حيث علمت ان استحالة اعادة المعدم لم تثبت فلا يمكن لنا القطع
 بعدم الغناء ايضا لا سيما نظر الى مدلول بعض الروايات الواردة من طريقنا ومنها
 قول امير المؤمنين عليه السلام المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما قال
 اذا السماء انقضت واد الكواكب انتزعت ويوم تظوى السماء كظي السجل للدين
 ونحو ذلك من غير وجه ان قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات
 بدلت الارض والسموات مطلقا لكن ليس الامر كذلك لا خلاف في احوالها
 عليهم السلام في تفسيره وفي احوال المفسرين اما الاخبار فاما على الغناء بطا
 ما في الاحتجاج للطبرسي رحمه الله عن توبان قال ان يهودا جاء الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 محمد سالك فتحة في فركض توبان برحله وقال قل يا رسول الله فقال ادعوه الى
 عما ساء اهلها فقال ارايت قبله عز وجل يوم تبدل الارض غير الارض والسموات
 ان الناس سيدقون في اهلها فدون الحشر والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة
 وما في كتاب المجال عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول لقد خلق الله تعالى
 في الارض من خلقه سبعة عالمين الى ان قال لعلمكم ترون انه اذا كان يوم
 القيمة وصير الله ابدان اهل الجنة مع ارواحهم في الجنة وصير ابدان اهل النار مع ارواحهم
 في النار ان الله تعالى وبارك لا يعيد في ملائكة ولا في خلقه ولا في عباده ولا في
 خلقه بل والله يخلق خلقا من غير نسل ولا نساء ولا نابات يعيدونه ويصودونه ويعد
 يعظونه ويخلق لهم ارضا عظيمة وسماء عظيمة ليس الله يقول يوم تبدل الارض غير
 الارض والسموات وقال الله عز وجل افغيثا بالخلق الاول بل فيهم في ليس من خلق جديد
 وما في روضة الكافي عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن محمد بن خالد عن الحسن بن
 محبوب عن ابي حمزة ثابت بن دينار الثمالي وابو منصور عن ابي ربيع قال اخذنا مع

مع
 اقدام على

مع ابي جعفر عليه السلام في السنة التي كان حج فيها منام بن عبد الملك وكان معه
 نافع مولى عمر بن الخطاب فقال نافع يا بن رسول الله فاجبني عن قول الله عز وجل يوم
 تبدل الارض غير الارض والسموات اي ارض تبدل يومئذ فقال ابو جعفر عليه السلام ارض
 تنقر خبثها بالكون منها حتى يفرغ الله عز وجل من الحساب فقال له نافع انهم عن الاكل
 يستغفرون فقال ابو جعفر ارض تنقر خبثها بالكون منها حتى يفرغ الله عز وجل من الحساب
 فقال له نافع انهم عن الاكل يستغفرون فقال ابو جعفر ارض تنقر خبثها بالكون منها حتى يفرغ الله عز وجل من الحساب
 فقال اذ هم في النار قال في الله ما نعلم اذ دعوا بالطعام فاطعموا الزقوم ودعوا بالشراب
 فسقوا الحميم قال صدق يا بن رسول الله والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة وما
 في اصول الكافي باساده الى ابي جعفر عن ابي جعفر عن ابي جعفر عن ابي جعفر عن ابي جعفر
 عن الله جل وعز يوم القيمة على ارض من رصبة خضراء في ظل عرشه عن عبيده وكلما يدبره
 بحس الحديث وما في الكافي باساده عن زيارته عن ابي جعفر عليه السلام سألته الا يشر
 الكلب عن قول الله عز وجل يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ارض تبدل خبثها بالكون
 الناس منها حتى يفرغ من الحساب قال لا ارى ان الناس في شغل عن الاكل فقال ابو جعفر
 هم لا يستطيعون عن اكل الصنيع وشرب الحميم وهم في الله اذ يعطون يستغفرون
 عنه في الحساب وما في الكافي باساده عن زيارته قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن
 قول الله عز وجل يوم تبدل الارض غير الارض والسموات ارض تبدل خبثها بالكون
 منها حتى يفرغ من الحساب قال لا ارى ان الله في شغل عن الاكل والشرب فقال
 رجل حتى اين ادم اجوف لا بد له من الطعام والشراب ايم استغفروا بعد
 هذا استغفروا والله عز وجل يقول وان يستغفروا ثمانين مرة لا يملك
 يغفر الله لهم الوجه ليس الشرب وما في تفسير علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن بن
 محبوب عن ابي حمزة الثمالي عن ابي ربيع قال سالت نافع مولى عمر بن الخطاب ابا جعفر

مع

مجرب على عليه السلام فقال يا ابا جعفر اجزي عن قول الله تبارك وتعالى يوم تبدل الارض
 غير الارض والسموات اى ارض تبدل فقال ابو جعفر عليه السلام مجزة بقاء
 باكون منها حتى يفرغ الله من حساب الخلائق فقال يا جعفر انهم عن الاكل يستغفرون
 فقال ابو جعفر انهم حينئذ اشغلهم في النار فقال يا جعفر انهم في النار فقال فقال
 الله ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله ما
 نفعنا انهم عذاب النار عن ان دعوا الطعام فاطعموا الزوم ودعوا الشراب فشقوا
 الخيم فقال صدقت يا بن رسول الله والحديث طويل اخذناه منه موضع الحاجة وما في
 الكشاف عن علي بن ابي طالب ايضا من فضة وسموات من ذهب وما في الكافي باساده
 الى ابي عبد الله عليه السلام حديث طويل وفيه انه قال لا ينزل على بيتي شئ
 نقصى قال يا ابني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي بن ابي بكر وعمر قال فقلت
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان عباد الله انهم قال نعم قال فقلت نقصى بعض رضاء
 على قد بلغك هذا فيقول اذا جئ بارض من فضة وسما من ذهب ثم اخذ رسول
 الله صلى الله عليه وسلم بين يدي ريك فقال يا رب ان هذا نقصى بغير ما قضيت
 قال فاصفر وجهه ابن ابي ليلى حتى عاد مثل القمر وما في مجمع البيان ذكرى عن ابي
 هريرة عن النبي صلى الله عليه واله قال تبدل الارض غير الارض والسموات
 فيسطها ويدها امدا لا يم العكاظمي لا ترى فيها عرجا ولا امنا ثم يخرج الله خلقه
 خروجا فادامهم في هذه الساعات في مثل مواضعهم من الارض ما كان في بطنها وما كان
 في ظهرها كان على ظهرها وما الاخبار التي تدل على ان المزمع من التبدل غير الا
 منها قول ابن عباس انه قال تبدل اكامها وجبالها وانهارها والارض على حالها
 وفي الكشاف عن ابن عباس هي تلك الارض وانما تغيرت اسند شجرة قال وما كان
 بالناس الذين عهدتم ولا الدار بالدار التي كنت تعلم وتبدل السماء الله ابي الكها

تفهم

٤٩
 كونها وبسيف شمسها وخسوف قمرها وانشقاقه وتوابعها اربابا ومن خلق بدلتها
 ارض وسموات اخرى في تفسير العناني عن محمد بن هاشم عن اخيه عن ابو جعفر
 قال قال له البرش الخليل بلغني انك قلت في قول الله تعالى يوم تبدل الارض
 انها تتحرك خبره فقال ابو جعفر صدقوا تبدل الارض خيرة ثبته في الموقف اهل
 منها فتفكك الارض وقال اما انهم سئل ما فيهم من اكل الخبز فقال ويحك في اى
 المزلتين هم اسند شجرة وسجلا ادا انهم في الموقف او في النار بعدون
 فقال لا في النار فقال ويحك وان الله تعالى يقول لا يكون من شجر من قوم قمار
 فالكون منها البطون فتأبون عليهم من الخيم فتأبون شرب الخيم قال فقلت وهذا انما
 يدل على انهم اذا قلنا ان صيرورة الارض خيرة من قبل حدوث صفة لا حدوث
 دت جديدة وظلم في تفسير الكشاف في دليل تفسير هذه الآية التبدل التغير وتبدل
 يكون في الذات كقولك تبدلت الدراهم ذاتها ومنه قوله عز وجل بدلناهم خيرا
 عزها وديناهم بحسبهم خيرا وفي الاوصاف كقولك تبدلت الخلقه خالفا فقلها ان
 من سلك الى سلك ومنه قوله عز وجل فاولئك تبدل الله سبحانه حسنات خلفت
 في تبدل الارض والسموات فعيل تبدل اوصافها فتسبر عن الارض جبالها ونجورها
 بحارها وتسمى فلا يرى فيها عرجا ولا امنا ومن ابن عباس هي تلك الارض
 وانما تغيرت اسند شجرة قال وما الناس الذين عهدتم ولا الدار بالدار
 التي كنت تعلم وتبدل السماء انتشارا والبلاد تسير فتبدل قمرها وانشقاقها
 وتوابعها اربابا ومن خلق بدلتها ارض وسموات اخرى عن ابن مسعود وانس خبر
 الناس على الارض بصلواتهم على ابيها احد خطبة عن علي بن ابي طالب ايضا من فضة وسموات
 من ذهب يدعون الضحك ارضا من فضة بقاء كالصالحين وقوى يوم تبدل الارض
 الاكل وقرب من ذلك في التفسير الكبير ومجمع البيان في التفسير الكبير

او ان تبدلها وتغيرت جبالها

والظاهر خلاف ذلك
 ولا جيل ثالث في معنى
 هذا الحديث في تبدل
 على القضاة من قبل
 اختلاف اقوال المفسرين
 فمنها ما ص

من الناس من يرجع القول الاول قال لان قوله يوم تبدل الارض غير الارض لم يراد
 هذه الارض والتبدل صفة متناهية عند حصول الصفة لا بد وان يكون الموصوف
 موجودا لما كان الموصوف بالتبدل عن هذه الارض وجب كون هذه الارض باقية مع
 صفاتها عند حصول ذلك التبدل فوجب ان يكون الباقي هو الذات فثبت ان هذا
 الاله يفتق كون الذات باقية والقالون بهذا القول هم الذين يقولون ان عند
 قام الفناء لا يعدم الله الذوات والاحصاء وانما يعدم الصفات واحوالها والله
 اعلم في كيفية فناء العالم عند القائلين به فانه اما ان يكون باعدام المعدم
 ان يخلو صدق ولا يقطع شرطا لما لا دل عليه فمحتمل وجيب احدهما ان يعدمه الله ثم
 يصير مفعولا كما انه لما اوجده في اول الامر صار موجودا وهذا هو احد قول
 القاضي من الاشاعرة وقول للفياط والخوارزمي من المعتزلة وهذا هو الاظهر
 فانما ان يقول له تعالى ان ففتق كما انه انما حدث في الاستدعاء لان الله
 تعالى قال له كن فكان وهذا هو المذهب الى هذا القول في وموان يكون فناء الجوهر
 لحديث ضده فمذهب الجمهور من المعتزلة ويسمون ذلك الضد فناء ثم
 اختلفوا فذهب ابن الاخشيد ان هذا الفناء ليس بغير الاله ان يكون حاصلا
 جهة معينة فاذا احده الله تعالى فيها عدمت الجوهر باسمها ومذاق
 ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ان ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر
 في الزمان الثاني ومذهب ابي علي رايه ان الله تعالى يحدث الفناء في
 محل فتق الجوهر باسمها حال حدوث ذلك الفناء وهذا محتمل وجيب احدهما
 ان يكون الفناء الواحد فانيا في عدم كل الجوهر وانما ان لا يكون
 الى هاشم عبد المجازين احمد والثاني مذهب ابي علي واما الثالث فهو ان
 يكون فناء الجوهر لا يقطع شرطا وجودها ذلك الشرط اما ان يكون في انما به

ولا يمنع ذلك القول

ص

قائما به او لا يكون والقسم الثاني وهو مذهب بشرقائه دعم ان الجوهر يتغير
 موجود لا في محل فاذا اعدم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر واما القسم الاول
 فهو قول بان الجوهر انما يتغير لا يتغير الا في اعراض ذلك على صفتين فانه اما ان
 يقال الجوهر يتغير لا يتغير الا في الاعراض او لا يتغير الا في صفتين فانه اما ان
 من اوجب انصاف الجوهر منوع من كل جنس من اجناس الاعراض او لا يتغير
 اذا كان قابلا له وهو مذهب امام الحسين واما الثاني ففقيه مذهبنا احمد
 قول من يقول الجوهر انما يتغير ببقاء قائم به وذلك البقاء غير ان هو بل الله تعالى
 خلقه حالا يعطى فاذا لم يخلق الله تعالى البقاء فيه وجب استواء الجوهر قال
 الرازي وهذا مذهب المتأخرين واما مذهب الجمهور وثانيهما قول من يقول
 شرطا استمرار الجوهر حصوله لا كون فيه ولا كون غير باقية فتق لم يخلق الله تعالى
 ان يكون في الجوهر ان عدم الجوهر هو قول الثاني للقاضي فهذا هو تفصيل
 المعتزلة في صحة عدم العالم فهذا ضبط المذهب في هذا الباب قال شراح المقاصد
 ان هذه الاقوال من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امر احصائي يحتاج
 ضد البقاء قائما بنفسه او بالجوهر كون البقاء موجودا في محل ولعل وجه
 غنى عن البيان انتهى وبطل الحق الطوسي به طاب ثراه ذلك المذهب السخفة
 تلك العبارة واثبات الفناء غير مفعول لانه ان قام بداهة لم يكن ضدا وكذا
 ان قام الجوهر لا يتغير الا في الاعراض ولا يستلزم ان يعدم الجوهر في كل واحد
 اوجه شاذة القوي بانه ذهب ابو علي وابوهاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق
 الفناء فتق به جميع الاحصاء لكونه ضدا وضايفا لما تم قال ابو علي له تعالى يخلق لكل
 حوزة فناء قال ابو هاشم ان فناء واحد لا يخلق فناء الكل والمصنف ابطال هذا المذهب
 ولما كان مستلزما له قوله فناء واحد هان الفناء موجودا وانما بداهة ضايفا لما

سواء من الموجودات والناظرية بمعنى الموجودات جعل البطلان كل منها جاعلا على حدة
أما البطلان ان الفناء موجود فلا بد ان كان موجودا وقد كان معدوما قبل ولا لم يكن
ما فرضناه فاما موجود اصلا ففرضه اما الذاتية فليزوم لا انقلاب من الاستماع
الذاتي والوجود الذاتي والعدم يقبل الوجود واما بسبب وجوده في التسلسل
والى هذا اشار بقوله ولا سائر ان انقلاب الحقائق والتسلسل فاما البطلان انه متناهي
لما سواه فلا بد ان كان قائما بالذات بذاته كان جوهره فلا يكون ضد الجوهر لان كان قائما
بغيره فلا بد وان يكون قائما بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على التقديرين
متناهي للجوهر الى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا
ان قام بالجوهر واما البطلان انه يقضي به الموجودات طلاقا لعدمه لموجوده ليس
اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول بل يقال هذا اولى
من ذلك لما اشتر من ان الدافع اسهل من الرفع والى هذا المعنى اشار بقوله ولا انقلاب
الا لوليه اقول هذا الكلام لا غير عليه الا على قولهم بلزوم التسلسل فان وجود ضد
الفناء قبل الفناء لعل كان الاجل ان الحقائق المختارة كان معدومة وابقا ثم اذا تلفت
ارادته خلق الفناء اوجده او كان احاده عين اعدام الضد او مستلزما له وهذا
كما يتصور في صورة الصنع الثوب بالخيوط مثلا وايضا يرد على قوله لا انفكاك لوليه
ان لوليه هو اختيار الحقائق احاد الفناء بعد وجود الضد وعدم افاضة الفناء
عليه وهذا التصريح لا يعلم فاصحابها الا هو ولا يلزم ان يقال ان الفناء لو كان
امرا وجوديا لكان اما عرضا او جسيما او من الموجودات على الاول من لا بد من التزام
فناء ذلك العرض للجوهر ايضا فيسلسل وعلى الثالث يلزم القول بوجود الجود وهو
خلاف مسلك المسلمين وايضا يلزم القول بعدم فناء الجود في محل نظر كونه من الوجود
يعلم من الفناء لا العدم الطاري وهذا لا يتوقف على كون ما هو جسيما على المختار بل لا

الاحاد فان كذلك وليت شعري اين ضرورة دعوتهم الى هذا القول ثم قال الجوهر الطوي
واثبت بقاءه لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع القضيض والاثبات في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة او صحة سائرهما القوي
بأنه في سائر طائفة الى ان الجوهر بان بقاء قائم بذاته فاذا انقضى ذلك البقاء انقضى
الجوهر والمطل ابطال هذا المذهب وقال في البطلان واثبت بقاءه لا في محل يستلزم
الترجح بلا مرجح او اجتماع القضيض وذلك لان البقاء لا يحل اما ان يكون جوهر او
عرضا فان كان الاول لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين
اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لا يستحيل
الذكر فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فليزوم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن محل
احدهما شرطا للاخر والى من العكس وان كان الثاني فليزوم اجتماع القضيض لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل
فليزوم اجتماع القضيض وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق بقاء قائما
به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يجد البقاء فاقضى الجوهر وابطل المصداق
المذهب ان حصول البقاء في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او
بواسطة وذلك لان حصول البقاء في محل يتوقف على حصول المحل في الزمان الباقي
محمولة الزمان الثاني اما نقض البقاء فليزوم توقف الشيء على نفسه ابتداء او بمعدل
البقاء فليزوم توقف الشيء على نفسه بواسطة في حيز الجوهر او في ذلك الجوهر
على فئتين قسم يجب اعادته محلا ومعدلا وهو كل من له عوض على الله او على غيره
او له عوض من حقوق الله او من حقوق غيره ثم يجب اعادته سواء محلا او معدلا لوجوب
العدالة لله والحق في حق الله لوجوب الاصل والامتنان في العدم والقسم
الثاني لا عوض له ولا عليه عوض العبرة فهو لا يجب اعادته محلا بل السمع

فلما فرغون في طلب موسى واصحابه قال فرعون لبلعم ادع الله عليّ وميتي
ليجبه عليّ فركب حماره ليمر في طلب موسى فاستغث عليه حماره فاقبل بضربها
فانطقها الله عز وجل فقال ذلك على ما اذ انصرتني اريد ان اجي معك لتدعوا
عليّ بنى الله وقوم من المؤمنين فلم يزل يضربها حتى قتلتها وانسلخ الله اسم من احبته
وهو قوله فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الفادين ولو شئت لفضاه بها
ولكنه اخذ الى الدار حتى راح هو فمكثه كمثل الكلب ان يحمل عليه يلهث او
تتركه يلهث ويومئذ قال الله عز وجل ادخل الجنة من الالهائم الا اولئك النار
ولم اصحاب الكهف وان ذلك كان سبب الذنب انه بعث ملك ظالم رجلا
تطيا يضربهم من المؤمنين ويعذبهم وكان للشراطين ابن حبه فجاء ذئب فاكل
ابنه فخر الشراطين عليه فادخل الله ذلك الذئب الجنة لما اقرن الشراطين
جمع البيان في بدل تفسير قوله تعالى المسفهم ذكره في عنوان الفصل هكذا تم الى
هم يوم يحشرهم الى الله بعد موتهم يوم القيمة كما يحشر العباد الى الله بعد موتهم فيحشر
الله تعالى ما يستحق العوض منها وينصف بعضها من بعض فيمأرووه عن اب
هذه انه قال يحشر الله الخلق يوم القيمة الالهائم على الدواب والطيور وكل شئ
يبلغ من عدل الله يومئذ ان ياخذ للجاء من القرناء ثم يقول كوني ترابا فذلك
يقول الظاهر البتة كبرت ترابا عن الى ذر بيا اما عند رسول الله اذا سقط عليه شيء
فقال النبي تدرون ما لي بكافوا لا اذرى قال لكن الله يدري يستغنى بهما
وعلى هذا فاما جعلنا مثالا في الحشر لا فضا من اختاره الوجه فيل يعني
استالم في انهم يعفون ويوباه قوله تعالى واذ الهم من حشر وبعث في يوم القيمة
لا يملك النفع والضرا الا الله تعالى اذ لم يكن منه كما تان في الدنيا من
من مصفات بعض اصحابنا هذا اختلف اهل العلم في حشر الالهائم والطيور

والطيور فيقبل حشر كل شئ الموت غير الحن والموت الا نس فانها بوايان القيمة و
البه ذهب ابو الحسن الاستغنى لا بنا غير مكلفة وما وريد من الاخبار على سبيل
والاخبار على سبيل التقضي في الحساب وانه لا بد ان يقص المظلم من
الظالم وقال الجمهور منهم للجمع يحشرون ويعفون حتى الدواب وينصف بعضها
من بعض فينصف للجاء من القرناء مع احتمال اننا نفضل هذا القول في ذل
وهذا جار على معنى العقل والفعل والان القيمة تعرف النفع والضرا وتفر
من العضا ويقبل الى العلف ويؤخر الكلب اذا اخرج واذا استنسل في الطير
والوحش يفر من الجوارح استدفاا لشهادتها والقران الكريم يدل على الاعادة
كثير من الاخبار من القرنيين ويشهد بذلك ان كل واحد من الحيوانات يفر
اربعة اشياء يعرف من خلقه ويعرف ما يضربه وينفعه ويعرف الذكر الانثى
والانثى الذكر ويعرف الموت وقوله ليعلم النساء ما تعلونه من الموت ما اكلف
سها سميما يريد المعرفة التامة قال الرازي في تفسير قوله تعالى واذ الهم
حشر قال قتادة يحشر كل شئ حتى الدواب للقياس فالت المعترلة ان الله
تعالى يحشر الحيوانا كلها في ذل اليوم ليعوضها على الاعمال التي وصلت اليها في
الدنيا بالموت والفعل وعبر ذلك فاذا عوضت عن تلك الالهائم فان شاء الله ان
يضعها في الجنة اذ كان مستحسنا فعل وان شاء ان يعفوها فاقول
جارية الخبر اما اصحابنا فذهبوا الى ان لا يحجب على السوءي حكم الاستحقاق ولكن
تعالى يحشر الهم من القرناء ثم يقال لهما مني فتوت انتهى
قال ابو ما الجلسي رحمه الله الاخبار والدالة على حشرها عموما خصوصا وقد
مما في الجنة كثيرة المفسر الكبير الرازي اما قوله تعالى ثم الى يوم
يحشرنا فالمعنى انه يقال يحشر الدواب والطيور يوم القيمة ويتأكد هذا بقوله تعالى

واذا الرحمن حشره وبما روى ان النبي قال يقضي الجاهل في القراء وفي الفصاحة
 فيه قوله ان تعالي بحشر الهام والظهور لا يصل الا عراض اليها وهو قول
 المصنوع وذلك لان اتصال الالام ايها من غير سبق جانية لا يحسن الا للعرض
 ولما كان اتصال العرض اليها واجبا فانه تعالى يحشرها ليصل تلك الاعراض اليها
 قول اصحابنا ان الاحباب على الله تعالى لعل الله يحشرها بحشر الارادة و
 المنية ومقتضى الهية واحتموا على ان الله القول بوجوب العرض على الله تعالى باطل
 بامور الحق الاول ان الوجوب عبارة عن كونه مستلزما للعدم عند الترك وكونه تعالى
 مستلزما للعدم محال لانه كامل لذاته لا يصلح كونه مستلزما للعدم بسبب ام مفصل
 لان ما بالذات لا يطل عنه عرض امر من الخارج انه تعالى مالك لكل
 الخلقات والمالك تصرفه في ملك نفسه من غير حاجة الى العرض انه لو
 حسن اتصال العرض الى الغير يصل ان العرض يجب ان يحسن اتصال الصانع الى
 ان يصل الترام العرض من غير مضاه وذلك باطل فثبت ان القول بالعرض باطل اذا
 عرفت هذا فليذكر بعض التعارض الذي دلوا القاصي في هذا الباب الفرع ودر دل
 القاصي كل حيوان اتخى العرض على الله تعالى ملحقه به بالالام وكان ذلك العرض
 لم يصل اليه في الدنيا فانه يجب على الله حشرهم في الآخرة ليومئذ ذلك العرض و
 الذي لا يكون لذلك فانه لا يحشره عقدا الا انه تعالى اجزائه بحشر الطلاقين
 حيث السمع يقطع بذلك وانما قلنا ان في الحيوان ما من يستحق العرض البتة لانه
 بقيت منه حيانه مصونة عن الالام انه تعالى عيها من غير الالام اصلا فانه
 لم يثبت بالدليل ان الموت ابد وان يحصل معه شيء من الالام وعلى هذا القدر
 فانه لا يستحق العرض البتة ^{لأنه} في كل حيوان اذن الله تعالى في رعيته ^{لأنه}
 على الله في كل اقسامها ان في ذبحها يصل الالام كونه يورثه مثل السباع

اجيب

السباع العاوية والشريرة الموزنة ومنها ما اودى بالاعراض ومنها ما اودى بآثار
 الله في تحمل الاحمال الثقيلة عليها واستعمالها للافعال الساقية واما لا طمها ^{من}
 فذلك العرض على ذلك الظالم واذا ظلم بصيرا بصيرا فذلك العرض على ذلك العالم
 فان قيل اذ ذبح ما يورث لحمه على وجه التركيبة فلي من العرض احكام بان ذلك ظلم
 والعرض على الذابح ولذلك نهى النبي عن ذبح الحيوان الا لاطله الفرع الثالث المبرور
 العرض منافع عظيمة بلغت في الخلافة والرفعة والرحمة وكانت هذه البهية عاقلة
 وعلمت انه لا سبيل لها الى تحصيل تلك المنفعة الا بواسطة تحمل ذلك الذابح
 فانها كانت رضى به فهذا هو العرض الذي اجله يحسن الا بالاعراض ^{الاربع} ارام
 منه القاصي والتمتع به البصر ان العرض منقطع في القاصي وهو قول التفسير
 خلافه لانهم يلقون قالوا انه تعالى بعد توام العرض يقطع العرض فانه يحسن من الواحد
 ما ان يلزم علائقا على عرض منقطع فعلمنا ان اتصال الالام الى الغير غير مستوي
 مداوم الاجرة واجتاحت الحق على قوله بان قال لا يمكن قطع ذلك العرض الا بامانة تلك
 البهية واما سها بوجوب الالام وذلك الالام بوجوب عوضا اخر فذلك الى ما اخرجه الجواب
 عنه انه لم يثبت بالدليل ان البهية لا يمكن تحصيلها الا بالالام ^{لأنه} لا يرجع الى سران
 البهية اذا سقطت على بهية اخرى عوضا فان كانت البهية الظالم قد استغنى عن الله
 تعالى فليام عنه العرض الى المطلوب وان لم يكن الامر كذلك فانه تعالى يعمل ذلك
 العرض فهذا يخصر في احكام الاعراض على قول المعتزلة مني الحجج التي تقام
 من انهم على ابطال الاحباب على الله تعالى مقدرة فان الكامل الذي محال ان يصير
 ما يتا في كماله وهو الالام بدون العرض ولا نسلم ان الملاك الالام المحلول بدون
 سائر جبريم الله وبدون عوض ولا نسلم ان اتصال الضرر من الالام الى العبد يصل النوام
 العرض مع عدم اتصال اتصال العرض بدون الالام فموجب هذا ما يتعلق بحشر الجور

اما الحق والسياطين والملائكة فما اختلف بين المسلمين في كونهم محتويين وكون
 حصاة الجن من اهل النار وكذا الشياطين نعم الكلام في دخول اهل الجن المطيعين
 في الجنة معصهم قال بدخولهم فيها وبعضهم قال بدخولهم في الاعراف ونحو ذلك
 ويظهر من مجمع البحرين ان ابا حنيفة قال توابعهم السلامة من العذاب اما الذي قال
 بدخولهم في الجنة فيفسد بقوله تعالى لم يحرف مقام به حبان وفي تفسير علي
 ابراهيم من سئل العالم عن موسى اهل الجنة فقال ولكن الله خاطب بين الجنة و
 النار بكون فيها من الجنة وفاق الشيعة وفي بعض مصنفات السيد المرتضى رحمه
 هذا المسئلة السابع والعشرين اذ اهل الجنة في الجنة ما حكم الملائكة هل يكونون
 في حنة بني آدم او غيرها وهل يرانهم البشر وهم يكونون بشر يرون مثل البشر او يسبحون
 او يتكلمون وهل يسقط عنهم التكليف فكل ذلك للجن الجوار وبالله التوفيق انه يجوز
 ان يكونوا في الجنة مع بني آدم ويجوز ان يكونوا في حنة سواها فالجن كثير حنة
 اكل وجنة عدن وجنة المأوى وغير ذلك عالم يذكره الله تعالى فاما روية
 البشر لهم فلا يصح الا على احد وجهين اما ان يقول الله تعالى فتفاع البصر وكيف
 الملائكة فاما الاكل والشرب فحوز الله تعالى به ما فيه لذتهم فان جعل الملائكة
 في الاكل والشرب جان وان جعلها في غير جاز واما التكليف فانه يسقط عنهم
 لانه لا يصح ان يكونوا مطلقين متباينين في حالة واحدة والكلام في الجن يترك
 هذا الجرحي وذكره مولانا الطبري رحمه الله في جيل تفسير قوله تعالى لم يطعمهن الله
 قبلهم والجان ان الزجاج قال في هذه الآية دليل على ان الجن يغني الله
 وفي سورة بن حبيب ما يدل على ان الجن ثوابا وازواج من المور فالانسان
 30 من الجنيات الجن قال البلخي المحدث ان ما يجب الله الموتى الانس من الجن
 لم يطعنن الله الموتى الجن من المور لم يطعنن جان فحصل ان

شبه

ان العبد هل يستحق عطف الله ومحبته الثواب والعقاب ام لا قال الرازي
 اتفقت المعقل على ان ذلك لا ينبغي فانه دعم ان الثواب فضل يلقى في حسن التكليف
 الله تعالى ايانا سواق نعمه علينا واعلم اننا ان بيننا هذه المسئلة على فساد الحسن
 والفتح لم يفرسقط قواهم ولكننا سلم ذلك ونسند على فساد ذلك فقول الدليل
 على ان العبد لا يستحق ثوابا ولا عقابا بطاعته ومعصيته انه لو كان كذلك ل
 لوجب ان ثبات من مات على ردة ثواب المؤمنين وان يعاقب من اسلم بعد
 كفره عقاب الكافرين وذلك باجماع الامة باطل فبطل القول بالاستحقاق ما
 الشريعة ان فعل الطاعة ولو كان مستحبا لا يستحق الثواب لكان لا يغلو ما ان
 اقتضاء لذلك لا يستحق على ان يثبت على الامان وهو المرافات الا لا يوقف
 القول باطل لان اقتضاء العلة للعلول اذا كان موقفا على شرط لم يحصل ذلك
 الا على شرط لا عند تحقق ذلك الشرط وفي مسئلة هذه عند تحقق الشرط لم يكن
 الطاعة الذي هو عمله لا يستحق موحدا وما لا يكون موحدا لا يستحق ان
 يكون موحدا لمقتضى الحكم وعند ما يوجد علة الاستحقاق فشرط الاستحقاق وهو ان
 غير موحدا وذلك يقتضي ان لا يستحق الاستحقاق اصلا فثبت ان توقف
 فعل الطاعة لا يستحق الثواب على حصول المرافات يمنع من حصول ذلك الاستحقاق
 وهو للمطاعين او يبقى ولا يلزم ان اهل الملائكة في المسئلة الثانية على انه لا يمكن
 ان يكون احد الاستحقاقين موحدا للاخر فثبت ان لا يستحق ان يكون المراد
 بخصم مراد استحقاقا على الله في الثواب المؤمنين واجعت الامة على ان من
 كماله ذلك فالله تعالى يثيبه ثواب المؤمنين قبلهم فثبت ذلك الطمع بان الله
 لا يعاقب بغيره بل هو ثواب المؤمنين فلما كان ذلك باطلا باجماع الامم فثبت ان
 لا يطعم الا بالحق الثواب على طاعة الله ولا يعاقب الا في عاقبة الثواب فاعرفه

عقبت

واما ان لم يوضع ذلك على المرافات
 وجب بحسب الاستحقاق عند
 الطاعة لمقامه والكفر بعد ذلك
 فاما ان يرد ذلك لا استحقاق

ايضا في جانب العقاب فان قيل فلو كان يرضى على الطاعة لكان مستحقا للثواب اما ان
 على المواظبات او لا يرضى فسمه عذرا خاصة بل هي من اجزائها يقال ان فعل
 الطاعة يكون موقفا فان حصلت المواظبات علمنا انك لا تكون مستقضا لا مستحقا
 الثواب وان لم تحصل المواظبات علمنا انك لا تكون مستحقا ولا مستقضا لا مستحقا ولا مستقضا
 فهذا قسم من قبل فلا بد لكم من ابطاله حتى يتم مقصودكم ثم ان سلمنا ان اقتضاؤه
 الاستحقاق لا يتوقف على المواظبات فلم قلتم ان شرط الكفر لا يزيل الاستحقاق الاول وسيا
 ادلة المعزلة في انك انت الاحباط وان سلمنا ان ما ذكرناه يدل على منزهةكم لكن هذا ما
 يدل على ان فعل الطاعة لا يستحق الثواب فلا فعل المعصية سببا لا مستحقا في
 العقاب اما الاول فهو ان يقال انه فرق في العقول بين الزم المشاق وانزال الناس
 ظالم بحسن احواله الامع النفع فذلك الزامه ثم انه حسن من الاستحقاق ان يلزم من
 المستحق فلا يخلو بحسن ذلك اما ان يكون لوجوبها في استحقاقها او لا يكون ذلك
 والا لكان يجب عليه تعالى ان لا يجلبها مشاقه فليسا بان يزيل في قواها وان وجه
 وجوبها علينا لا يتوقف على انما شاقه فان هذا الوديعه واجب سواء كان شاقا
 او لم يكن وترك الظلم واجب سواء كان شاقا او لم يكن فلا وجه لما في هذه الوجوه
 شاقه علينا مع ما كان ان لا يجلبها مشاقه فذلك الله لا يلحق في اجابها وجه وجوبها
 واما التكميل لغيره وجه وجوبها فذلك ان يكون ذلك دفع مقصود او طبع حسنة
 والاول باطل لان الضرر كانت تتركها ان لا يلحق بالظلم ولا يكلفهم فلا حاجة
 في دفع تلك الضرر الى الزم دفع الضرر واما وجه الاستحقاق واما ان يكون مستحقا
 مدحا والثاني باطل لان استحقاق المدح طاهر فلا فعل غير المشاقه تعالى الله عما
 يشبه المدح وان لم يشق مدح من الذي يقال الزام المشاق لا يزيل في
 بحيث يعلم كل احد جمل تلك المشقة لا يستحق المدح ولا يستحق العقاب فان

ما لم

فاذن لا بد وان يكون منفعة وتلك المنفعة اما ان يكون هي المنفعة السالفة او
 غيرها والاول باطل من خمسة اوجه احدها ان كل من انعم على غيره ثم امكنه تحذره
 على وجه لا يشق على المنعم عليه فانه يرضى به بطلبه بالمشاق لاجل النفع السالفة فان
 ادنا الزم الى انسان الف خير من احد نصيبه وكلفه الافعال الشاقة من غير ان
 يحل عقيب مدح لواحد منهما وان العلاء يستحق ذلك منه واحترنا بقولنا انه
 يمكن ان لا يجعل الفعل شاقا عليه عن الراد فانه يحسن منه استحقاق الولد لاجل رآه
 النعم لانه لا يمكن ان يجعل تلك الافعال غير شاقا عليه بخلاف مسئلتنا هذه فان
 الله تعالى يمكن ان يجعل تلك الافعال غير شاقا على العباد وما يشاء ان من انعم على غيره
 ثم كلفه لاجل ذلك عذره فان الصلابة لا تدفعه عن ان لا يطل ما فعله وبين انه ما
 فعله لكونه احسانا او انما فعله راو ومعه طعمه في مجازاته واذا اجمع ذلك مبنا
 فذلك يجب ان يقع من الله تعالى او انما ان الله لو حسن من الله تعالى التكليف لكل
 النعم السالفة لزم ان يخلف تكليفه المكلفين لاجل اخلاصهم في النعم ونحن نعد
 في المكلفين من هو اشق كلفا مع ان الزامهم عليه اقل من انهم قد ثبت في الفعل
 وجوب الاجر على الاعمال الشاقة ان ثبت في الفعل وجوب الاعمال الشاقة للنفع
 المتقدم وبالبس وجه وجوب في الفعل وجوبه بل وفاسدا ان الله تعالى هو
 مشفق بخلقنا الشاق فلو لم تنفع بالكان ذلك علينا وهو غير جازر وانما في ذلك
 يدل على ثبوت استحقاق العقاب حين احدها ان حسن اجاب الفصل اما ان يكون
 حصول النفع عند الامتنان به الحصول الضرر عند الاخلال به والاول باطل والآخر
 كانت الناطرة لوجه متعين الثاني وهو المطلوب وثانيهما ان الله تعالى لو لم يفعل في
 المكلف انه يستحق على مواظبة الصنيع ضرورة ان الله تعالى قد امره بالصدق لان الدم
 لا يتقبله والثواب على ترك الصنيع ما حر فلا يترك ما به الوصول الى المنافع العاجلة

قوله

والجواب قلنا هذا قسم ثالث وهو ان يتوقف فيه قلنا القسم المذكور المذكور
المتقى والاثبات فلا يحل الواسطة واما توقف فان عيتم به انا لا نفهم من
افتقاره للاسحقان على المراتب او لا يتوقف ذلك مما لا يضرب الا بالاطلاق
كل القسمين فلا يحصل مطلوبنا وان عيتم انا لا نفهم ان الفعل الذي لا يكاف
به هل كان مشتملا على الوجه الذي لا يحصل استحسان التراب ام لا يتوقف
حتى انه ان حصل الموافقة علمنا ان ذلك الوجه كان حاصله والا فلا نقول هذا
باطل لانه امتنع الاتيان بالادمان وسائر الطاعة لاجل وجوبها لان هذا موقوف
على حصول الموافات وحصول الموافات مشكوك والشك في حصول الموافات
كان مقتضيا للشك في انه هل اتى بها لاجل وجوبها او لا وذلك يقتضي ان لا
يعلم احد بما كونه ايتا بالواجبات لوجوبها لان هذا ما لا يمكنه القطع بالمواف
ومعلوم انه ليس كذلك فان علمنا بيقينية دوامنا وصوارفنا علمنا بمرئى وعن
قد يجدر من انفسنا وجدا صوريا ان ايتنا بيقينية الطاعة لا يكون الا لاجل
كوبها واجبة علينا ومن منع من وجوبنا من انفسنا حوقنا وعطشنا المناولة
ومعلوم ان الكلام لا انتهى الى هذا الحد بل قد يتوهم قوله لم لا يجوز القول بالحق
قلنا دليل ابطالها قد مر الجواب عن شبهة المعتزلة فيه سيأتي قوله الزام الشافعي
كانوا يعلم بحسن ازاله الامع النفع فكان ذلك الزامه قلنا لا نسلم ان المنزلة
المتفق لا يحسن الامع المنفعة والقول بالعوض باطل عندنا باعرا على القول بطلان
بحسن الفعل وبقبحه وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون حسنة لاجل سوائف نعم
الله تعالى علينا قوله الزام المستند لسوائف النعم صحيح قلنا هذا باطل لان المعتزلة
انفقوا على ان يحسدوا عقابا معرفة الله تعالى وشكره والقرآن بالادعاء
الصلية والافضل بالعباد العلية واذا كان كذلك وجب ان لا يكون ذلك سببا

سببا لوجوب ذلك سببا لوجوب الجزاء على الله تعالى لوجوب العاقبة
وموانه لو كان ادعاء الله ما كان واجبا عليه سببا ان يحجب الجزاء على الله تعالى
لو كان ادعاء الله تعالى ما وجب عليه من الجزاء سببا ان يحجب على العبد الطاعة مرة
اخرى ذلك يردى الى التسلسل واما الثاني فلا بد في الشاهد ان من وجب
عليه ضمة غيره فانه لا يجب على ذلك العبد ان يجاريه من تلك الضمة
ضمة الولد للوالدين نعم يقال انه يطبق في مقابلة الانعام السالف شيئا
فاما ان يستقيم ذلك فممنوع وكيف لا يقول ذلك عند المصولة ان الله تعالى
انما يجب عبادته عقلا لما له من النعم فاذا كان انعامه علينا يقتضي وجوب
عبادتنا فكيف يمكن ان يقال انه يقع منه ان يكلفنا بالعبادة لاجل سوائف
نعمه علينا قوله لو كان حسن التكليف لاجل النعم السالفة لوجب ان ترداد
التكليف عند ازدياد النعم قلنا لم لا يجوز ان يقال التكليف انما حسن لكان حصول
النعم وحي مما لا تفاوت فيها طر سئلنا ان ذلك لاجل مطلق النعم ولكن النعم
فدعظم نارة بالثرة ونارة بالموقع ونارة يلزم الاستغناء بها في الدين ومعرفة
مقادير موفيقها والاستغناء بها ليست الا عند الله تعالى فليس ينبغي ان يكون نعم الله
على العبد المريض اعظم له في الدين من نعمه على الغني الصحيح قوله لم يثبت في الفعل
وجوب التكليف المتأخر للفضل المتقدم قلنا يثبت في الفعل وجوب جزاء الدين
للفضل المتقدم وان كان يربما يحصل بافعال شاذة قوله اولي بيان استحسان
العقاب على المعصية ان حسنها اما ان يكون لما في وجوده من النفع او لما في
الافضل به من الضر قلنا بل القسم ثالث وهو وجوبه لانه تعالى انما لوجوب
عليه ما له وجه وجوب خلاف الواضحات فانه لا يلزم وجه وجوبه فانيا ولم يحصل
استحقاق العقاب لانه الاعتراف بالقيح قلنا الاعتراف بدين يجوز كلف ان الله تعالى

ثانيا

بالمكلفين

يعاقبه عليه ان يغتفر التواب فان فوت المنافع العظيمة قريب من حصول المضاعف
 ثم لنرى على هذا ان يكون الله تعالى مغررا بالبيع المتكلمين في زمان مهلة النظر
 وميل ان يعرفوا الله تعالى ويعلموا ان القاب مستحق من حجه فلا يمكن الاغراء
 عند احد في هذه الصورة كذلك في مسئلتنا انتهى وان قيل ان الماهين ما
 في كلامه من مواضع الجلل نذكر عبارات بعض العلماء الاعلام الدالة على
 ان مسئلتنا معاشر الامامية في تلك المسئلة مسلك المعتزلة لمكان الامكان
 الجامع هو القول بانه تعالى عادل حكيم فاقول في المسئلة المرتضى به في الدلائل
 اعلم ان المنافع التي عرض الله تعالى الاحياء بها تلك منفعة تفضل ومنفعة
 عوض ومنفعة ثواب فاما المنفعة على سبيل التفضل فهي الواقعة استبداء
 غير سبب استحقاق ولما علمنا ان يفعلها وله ان لا يفعلها واما منفعة العوض
 فهي المنفعة المستحقة من غير مقارنة شيء من التعظيم والتجليل لها واما
 منفعة الثواب فهي المستحقة على وجه التعظيم والتجليل لمنفعة العوض تبين
 من التفضل لا استحقاق والثواب تبين من العوض بالتعظيم والتجليل المضاعف
 له فكان التفضل اصل لسائر المنافع من حيث يجب تقديمه واخرها فاداه
 لانه لا سبيل للمستغنى ان ينفع بشيء دون ان يكون حيا له شهوة والاشياء
 يخلق الحياه والشهوة تفضل فقد صح انه لا سبيل الى النفع بمنفعة العوض
 والثواب الا بعد تقديم التفضل فاما المنفعة بالثواب فهي الاصل للمنفعة
 بالعوض لان الاول ما جرى مجرى الاول ما يستحق به العوض متى لم يكن
 فيها اعتبار ينفع الى الثواب ويستحق به لم يحس فعلها جرى عند مجرى العيب
 ولهذا نقول ان الله لو لم يكن يكلف احدا من المتكلمين ما كان يحسن منه ان
 يبتدى بالالام وان عوض عليها والاحياء على عزوب قسمن من عرض المنافع

معم

للمنافع الثلاث ومنهم من عرض لاثنين ومنهم من عرض واحدة والمكلف
 المعرض للثواب لا بد ان يكون منقوبا بالتفضل من الوجه الذي قلنا انه اذا
 خلق حيا وفعل له العذرة والشهوة والعقل والضرر المتكلمين ضد نفعه
 بالتفضل وليس يجب فيمن هذه حاله ان يكون منقوبا بالعوض لانه لا يمنع
 ان يتجاوز المكلف منها من المبتدئ به الله تعالى فلا يكون معضلا للعوض متى عرض
 له فقد كانت فيه المنافع مضاعفة المكلف مقطوعا على تقريره لاثنين من
 المنافع ويجوز تكامل الثلث له فاما من ليس بمكلف مقطوع فيه على احدى المنافع
 وهو التفضل من حيث خلق حيا وممكن من كثير من المنافع مشكوك في تقريره
 للعوض من الوجه الذي بناه كما قطعنا على احدى المنافع فيه فحي ايضا فطعن
 وعلى نفى التقرير للثواب عنه لعدم ما يوصل اليه وهو التكليف ولا بد في
 كل حي محذور ان يكون معرضا لاحدى هذه المنافع او بعضها واما اوحيا ذلك
 من جهة حكمه القديم تعالى لا من جهة انه يستحيل في نفسه وانما قلنا انه ليس
 بمستحيل في نفسه لان كونه حيا عاقلة وذات شهوة وقدرة ليس بمنفعة نفسه
 انما يكون منفعة وبه اذا فعل بعوضا للنفع فاما اذا فعل بعوضا للضرر او لا يكون
 من الوجه فانه لا يكون منفعة ولا نعمة وارجحنا من جهة حكمه القديم لانه اذا
 جعل الحياه الصفاء فلا يحلو من ان يكون اراد نفعه او ضرره او لم يرد بها
 فان كان الاول هو الذي ارجحناه وان كان الثاني او الثالث فالقديم تعالى منزه
 عنهما لان الثاني يجري مجرى الظلم والثالث هو العيب بعينه وقد يشار الى
 تعالى في النفع والتفضل والعوض الفاعلون المحذرون ولا يصح ان يشاركو
 في النفع بالثواب لان الصفة التي يستحق المكلف كونها عليها الثواب وهي كون
 العقل شافا فله لا يكون الا من قبل تعالى وليس لاحد ان يظن فيمن يبتدى

الى الدين ويرشد الى الايمان وما يستحق به الثواب انه معوض للمنفات ^{لك}
 ان المكلف قد يكون معضدا للثواب يسحق ان يستحقه من دون كل هذا يتوالت
 يقع منا ولو لا الصفة التي جعل الله عليها لم يصح ان يستحقه فبان الفضل بين
 الامرين على ان احدا وان يقع غيره بالفضل او بالتعريض للعرض فانه المتبادر
 منسوبة الى الله تعالى بمصادرة اليه من قبل انه لا لاغية ومنافعة لم تكن هذه
 منافع ولا نفع الا ترى انه لم يخلق الجود والشفقة لم يكن ما يوصل اليها مما
 ذكرنا منفعة ولا غية ولا لم يخلق المشي المشقة لم يكن سبيل لنا الى المنافع والاعمال
 فان هذه المحل لا تصدنا انما قال الحق الطيب رحمة الله عليه ويسحق الثواب
 الشارح وهو الفاعل المسحق المقارن للتكريم والاحلال والامح والشارح وهو قول
 يبنى عن ارتضاع حال الغير مع قصد الى الترفع بفعل الواجب المشقة في فعل الصنيع
 وهو تركه على مذهب من ثبت للترك عدا او اخلال به في الشارح اى ما يقع بشرط
 ان يفعل الواجب لوجه او لوجه وجوبه قال الشارح يبنى شرط في استحقاق الفاعل
 الثواب للاحق بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجه او لوجه وجوبه والمندوب
 كذلك قال الشارح اى بشرط استحقاق الفاعل بالثواب للاحق بفعله لمذبه او لا
 نذبه والصد لا نه تركه جميع قال الشارح اى انما يسحق الثواب للاحق فاعل
 الصنيع اذا فعله لانه تركه وهو الاخلال بالصنيع لانه اخلاله فانه اذا فعله
 لانه اخلال بالصنيع يسحق الثواب للاحق فانه فعل الواجب المشقة لما ذكرنا
 لم يسحق بها ولا توابعها ولما لم يترك الصنيع واسلم به لغرض اخر من ذلك او غير ما
 لم يسحق الملاح والثواب انما يسحق للثواب للاحق بفعل الطاعة لا بالطاعة
 الرجاء الله المكلف فط ان المشقة من غير عرض طلم وهو جميع قال الشارح لا
 صدر عن الحكيم والعرض لا يكون الا انفعاله ولا يصح لا ينداره اذ لو كان

مصحح

٨٩
 امكن الا ينداره به كان التكليف عينا وكذا يسحق العقاب في الشارح وهو
 المسحق المقارن للامانة والذم هو قول يبنى عن ارتضاع حال الغير مع قصد
 الصنيع والاحلال بالواجب لانه على المكلف قال الشارح وذلك لان المكلف اذا
 علم ان المحصنة يسحق لها العقاب فانه يبعد عن فعلها بقرب الى فعل صدها
 اللطف على الله واجبه لا لا السمع من القرآن والعقوبات على ان فعل الصنيع والاحلال
 بالواجب سبب لاستحقاق العقاب انتهى قال الشارح بالحد من غير هذا فوالله
 الاول يسحق الثواب والامح بفعل الواجب المشقة في فعل الصنيع والاحلال
 بشرط ان يفعل الواجب لوجه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك فاعل الصنيع و
 الاخلال به لغيره لا الامر اخر غير ذلك ويسحق العقاب الذم بفعل الصنيع والاحلال
 بالواجب انما اذا عثرت على نظير من اخل بالحق في ذلك فاعلم حلاله خالي انا قد
 اخطا فيما سبق في مضاعفة حسن التكليف في كتاب المعدلة ما حاصله ان الواجب
 نظري لما كان عليا حكما وجادا اكرام لم يستحسنه تعالى عدم الجاد المكلفين عدم اقامة
 نعمة التوحد والجود والفعل والحوس والنفوس عليهم ولما اوجبهم وكان همما نعم اخر
 من جملتها ولم يكن كل واحد منهم قابلا لتلك النعم الحسنة وبعضهم كان قابلا
 لتلك فاقصى اجتماع الجود والحكمة وجوب التكليف ليميز الطيب عن الخبيث والحصل
 انما يتبين انما كان لتلك النعم من ليس يقابل لها حتى لا يلزم اعظم بوضع شيء
 في غير موضعه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وصدق ذلك قال الله تعالى في سورة
 العنكبوت وليعلم الله الذين امنوا ويختار منكم شهداء وانه لا يجب العلمين وحيث
 الله الذين امنوا وحيث الكافرين ام حسيتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم ان الذين
 يجاهدوا منكم ويعلم الصابرين اصاب في ذلك ثمرة ويستحق الله ما في صدوركم و
 يحسن ان طوبى لكم في سورة محمد يسبلوكم اياكم احسن علا في سورة تكف المصلين ما على

الارض زينة لها المعلوم انهم احسن حالا في سورة الانبياء ينزلونهم بالحق والحق
فتنة والبيان وحسن في سورة العنكبوت لم احسن الناس ان يقولوا اننا
انهم لا يقفون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن ان الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين
اذا عهد ذلك فاقول اننا لكلف انما استحسن لاجل انه لسبب التميز بين الاخيار
والاخيار لا شرار في وجوب التميز استحقاق اهل الطاعة لتلك النعم الامنية
وسبل ووسيلة لا تحسان ببلد النعم الخيرية على بعض المكلفين دون
اخر منهم فلو فرضنا ان الطاعة ليست لها مصلحة وسببه لا استحقاق الثواب بل
الثواب يعرض على اهل الطاعة كما هو كذلك على من يطع اصله كان يستصحبهم
بالثواب فلو كان كذلك لكان كذلك في ذلك المكلف ولكال ما تعرف ان
المكلف حسن لا محالة فلو هذا لا يخلو في ايضا معلوم ان نعمة الله التي هي من
شرائط المكلف شاملة لجميع المكلفين ولا تنك لان هؤلاء المكلفين على تحريم بعضهم
عصاة وبعضهم مطيعون فلا يخلو الا من ان احدا منهم سخط للثواب والثواب
او على الثاني يلزم ان يكون للطبع اجمع حال من المسمى ان المطيع او تكليف
لذلك فانه تعود اليه خلاف المسمى في جعل نفسه ما يورثه لغيره من
فائدة عائد اليها وعلى الاول يحصل المطلوب وهذا ذكره في الاثار والاحكام
التي هي صريحة او كما الصريح فيها هو محاربا لاشرا ما منه في ان الله تعالى في حق
الامر ان تلك بما خلت ابدىكم وان الله ليس يطلب للعبد وفي سورة البقرة
لكل من جاء بما عملوا ايمانك بما فعلوا في سورة النور لكل امرئ ما عمل
كسب من الاثم في سورة المؤمن المؤمن في كل نفس بما كسبت فليعلم اليوم ان
الله سبحانه وتعالى في سورة الطور انما يخرج من ما كنتم تعملون في تلك السورة
كلوا واشربوا هنيئا بما كنتم تعملون في سورة النجم والله ما في السموات

وما في الارض الاخرى الذين اساءوا بما عملوا ويخزي الذين احسنوا بالمعنى الى قوله
تعالى انهم لم ينبؤوا في حقهم موسى وبرايمهم الذي في الاثر في سورة النجم
وان ليس الانسان الا ما سعى ان سعيه سوف يرى ثم قوله الجراء الا في في
سورة الواقعة جراء بما كانوا يعملون في سورة البقرة يكلف بعضنا الا
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا ان تؤخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تجعل علينا
افرا حاملة على الذين من قبلنا ربنا ولا تجعلنا مالا يفاقر لنا ربنا ولا تجعلنا
لنا وارثنا في سورة الانعام من اضر نفسه ومن عصى عليه ربنا وما انما عليكم بحفظ
في سورة محمد وما اصابكم من مصيبة فينا كسبتكم الله وما يغني عن كثير في
سورة البقرة خلق الله السموات والارض والحق والحق في كل نفس بما كسبت وهو لا
يظلمون وفي سورة المدثر نبي الله صلى الله عليه وسلم ما سلككم في سقر قالوا انك
من المصلين في سورة النجم وان ليس للانسان الا ما سعى ان سعيه سوف يرى
ثم قوله الجراء الا في في سورة الواقعة ولطمطمها يشهدون في سورة النجم
اللواء الكثر جراء بما كانوا يعملون في سورة الواقعة كلوا واشربوا هنيئا بما
اسلتم في الايام الخالية في سورة المدثر كل نفس بما كسبت رهينة في سورة
الدھر جزام بما صبروا جند حور او في سورة النبأ لا يدعون فها ربنا ولا شرايا
حييا ويعتق فها ربنا او اذا انهم كانوا يرجعون حسابا وكذا ربنا ما كذبوا ولا كذبوا
احصيناه في انهم كتابا وروايتهم في انهم كتابا وكذا ربنا ما كذبوا ولا كذبوا
وكواعب اربابا وسادها ولا يصعرون فيها لولا انهم كانوا جوارا من ربك عطاء حسابا
سورة البقرة الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم اجر غير ممنون في سورة البقرة ان
الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية في سورة البقرة انهم جات بئري من
جنتهم الا الذين في جنتهم الا الذين في جنتهم الا الذين في جنتهم الا الذين في جنتهم

وسق الله

لمؤمنين عليه السلام في ذلك فاقول قال صلوة الله عليه في بعض خطبة هكذا ولما اراد
 الله سبحانه لا ينجيه حيث يقسم ان يفتح لهم كنوز الذهبان ومعادن العنبر
 ومخارج الخان وان يحشرهم من السموات والارضين ليعملوا في
 السلاسل ويصل الحجاز واضمحلال السلاسل لما وجب للقاتلين من الجحيم والنجس
 ثواب الحسنين والزميت لاسماء معانيها ولكن الله سبحانه جعل رسله اولى قوة
 في عزائمهم وصعقتهم فماتوا الا عين من حالاتهم مع فتاة تملأ القلوب والعيون
 عني وحضاسة تملأ الابصار والابصار والاسماع اذ هي لو كانت الانبياء اهل
 قوة لا ترام وغرة لا تضام وملك مدحوخه اعناق الرجال وشدة اليه عقد الرجال
 ذلك اعمد على الخلق في الاعتبار وابتداهم في الاستكبار والامر ان يهتبه
 قاهرة لهم او رغبة مائلة بهم وكانت الثبات مشتركة والمساكنة مقسمة ولكن الله
 سبحانه اراد ان يكون الانبياء رسله والصدق في كونه والخبر لوجه والاستكنا
 لا مرد والاستسلام لطاعته اسرا لخاصة لا تشبهها من غيرها شائبة وكما كانت
 الباب في الاختيار اعظم كانت المنة والمجاز والجلالات ان الله سبحانه لا يفتقر
 من لدن ادم الى الآخرين من هذا العالم باحجار لا تقهر ولا تنفع ولا تنفع ولا تنفع
 بنية الحرام الذي جعله للناس قيامهم وضعه باور بقاء الارض من حجر الخلل سائر الدنيا
 ممدار اضيق بطون الاودية فطرا في حال خشية ورمال دونه وحيث ربه في
 قري منقطع لا تركها باحد ولا حافر ولا طلف ثم ارادهم وقلد ان يثيروا عظامهم
 فصار مثابة لمخمس اسفارهم وقاية للملح رحا لهم تهوى اليه نار الاخرة من معاد
 فصار حقيقه وباري في غممة جوارحهم منقطع حتى يهزوا ساكنهم فلا يزالون
 لله حوله ويملكون على اقدامهم شقنا غير الله قد نبذ السراسل وراى ظهورهم وتبين
 باعفاء الشعور كما من خلفهم سلاسلهم واما ما سديدا وتعبا راسيا تحجب

وشبهه
 سب

بلبا بحله الله تعالى سبيل رحمته ووصلة الى جنته ولما اراد الله سبحانه ان يضع
 بنية الحرام ومشتاع الطعام بين جات وانهار وسهل وفرحهم لا يخاف في الدنيا
 ملتفت اليها متعلق القري بن بنة سمراء وورصة خضراء واران بحرقه وعز منقذ
 روكوع ناصره وطرف عامر لكان قد صغر هذا الجراء على حسب ضعف البلاد وروكبت
 الاساس المحول اليها والاحجار المرفوعة بها بين زمردة خضراء وباقية حمراء ونور صباء
 لحقت ذلك مصارعة الشك في الصلوة ووضع هذا البلبس عن القلوب والنفوس
 مقلع الريب من الناس ولكن الله يحشر عباده بالروح الشداد وتعيدهم بالوان عجا
 الجاهل ويبتليهم بصروب المكاره اخراجا للتكبر من طوبهم واسكانا للشدل في بعد
 نفوسهم ولجل ذلك اربابا الى فضله واسيا باذلال لغره ولعل ههنا عجز بعضا من
 الاباب ولاخبار حجت تلك بظاهرها على خلاف ذلك المسلك العدلي فليكن حشدة
 ارباب بعض الناس وليت السديلة حجت اذ في ما هو قطعي في ذلك الباب كما هو من
 الصوارف المرفوعة عند والاباب هو هاد الى الصواب اما استدلال الزهري على العبد
 لا يستحق نوابه اعقابا بطاعته ومعصيته بالوجه الصحيح الذي ذكره فانما هو
 منه اقل من ان يفتقر الى البنية كيف لم يحضر بانه ان هذه المعالطة لو تم لدلت
 على ان احد من الاجرة لا يستحق الاجرة لان الا استحقاق اما يكون بعد تمام
 والعمل به بما تم لا ينفي حشيتي ان لا يكون من الاجرة لانه لا استحقاق مطلق
 بالجملة معصودا معاشره بما منه من الغل بالروافد كما هو ظاهر الروافد
 جعلها الله تعالى من نعمة العمل بقائه وادام لم يتم العمل كيف يستحق الاجرة
 وبعد ما تم كيف لا يستحقها الا ترى ان زيدا مثلا اذا اقل من ذهب الحمد منه
 الرسول لشيطان روبرر الرسل صلح فتم على كذا لم يستحق احد من الداهيين من
 بعبادة البعثة الى مدينة الرسول للاخرة الا بعد البراءة فادام لا يزدر لا

يحصل له استحقاق وبعد ما زاد ما رخصا فمقتضى الامامية من القول بان
 التواب لعقاب سبب الطاعة والمصلحة اما هو ذلك والعلة بين العمل والحقاق
 الوجودية ليست عليه عطفه حتى يمنع وجود المعقول بعد العمل بل هو العلية
 من قبل كما على الا ترى ان الشارع جعل العقد المخصوص عملة لدوام حلية الموعود
 لان العقد مجرد العلم بتقوى العلية بتقوى على ان يقول لم لا يجوز ان يكون عملة الاستحقاق
 هو عدم الطاعة على العمل والطاعات بعد وجودها وذلك المطيع مع اعتبار كونه
 بحيث صدر عنه الطاعة بشرط المرواة وهذا باق حين المرواة وبغيرها ونحو
 ذلك من الاحتمالات الصحيحة ولما كانت عملة الاحاطة عندنا باطلة كما سيظهر فتشاهد الله
 تعالى ان يركبها الجواب على تقدير التمام اختيار القول باستحقاق التواب بعد العمل بدون
 شرط المرواة ونحو تقدير من انفسنا وحدها ما ضرر بالحق لعمري ان امام الاشاعرة
 هذا به مبراه القوم من القول بالمرواة لعدم علم الله بما فعل فانه قد علمت
 ان من ذلك ان الله تعالى اوجب على المكلف بعض الطاعات والتمس على نفسه
 بنفسه الحكمة الجزاء عليها اذ التي بها بشرطها اعني المرواة في كل مكلف اذ التي بالاول
 عليه انما التي بها كونها واجبات عليه ومن حيث ان الواجب على طلبها منه ومنه
 عن تركها واجبا عليه وان لم يحصل له العلم به هل تسبى بذلك التواب امر
 لا لعدم علمه بالمرواة بالحيلة العلم باستحقاق التواب في الامام بكونه وبما يسمى
 اخره فان لم يبين العلمين بوجه فلا يلزم من الجهل باستحقاق التواب الجهل بما هو
 واجبا عليه في لانه ايات بين اتيان المكلف بالواجب بينه انه واجب مع عدم
 باستحقاقه به التواب معنى الواجب يؤول على هذا الى ما يسمى بآية العقاب جريا
 ويسمى فاعلم التواب في الجملة في اي يكون له مدخلية في الاستحقاق ويكون
 من قبل العمل النافذة للاستحقاق والقول بالعوض عندنا باطل لكونه عليه

برده عليه ان كلامك هذا مبني على تسليم الحسن والفتح كما صحت به في دفع الكلام هذا
 من حيث انه نكتة بعد في مجموع فوه هذا باطل برده عليه ان حسن الزام المستغنى
 لسبب التبع لا يتصور الا بان يكون فيه سعة للسمع او التمع عليه واما ان يكون كذلك
 فمنها ما يلحق بالاصحاح لم يكن حسنا فوه لان المعزلة انفق الحاق قول العلية كما هو
 على العباد شذر التبع لعماله السابقة كما اوجبا على المتبع لخصي لحرار على الشكر بلا
 يلزم الفتح المشار اليه على الله تعالى وروى ذلك قال الله تعالى وتعالى لمن شكر ثم
 لا يزيدكم وارضى ما يظهر بالتأمل الصواب موانه فرق بين الامارة والوجوب
 لا يكون الا بواجب فيجاءون الوجوب بيان ذلك ان السلطان مثلا لو اعطى كل
 واحد من الرطين مثلا فرسا فضلا فاحدهما سلك مسلك النظيم والاحد
 وبذلك من الامارات الشكر والآخر منها كفر النعمة السلطانية والى بما يشيعر
 بالحرى والى ان السلطان فلا شك ان عقل كل عاقل يحكم بان احدهما الذي الى
 ببعض لوازم الشكر مستحق المدح والتعظيم والثاني على ضد ذلك ومع هذا السيد
 السلطان يطلب منها العوض على ذلك الفضل لم يقل احد ان السلطان عثر
 هذه المعورة تفضل عليه ما لا يعطاه بل يقول كل واحد من الفضلاء انه انما
 اعطاهما لطلب منفعته ولا يسحق المدح على ذلك الفضل اصلا ولما كان
 الواجب على بالعلم الظاهرة والباطنية الغير للسبوة بالطاعة والاستحقاق
 منفصلا على العباد بالافتقار وكان لذلك مستحق المدح والحمد والثناء فتكون
 تعالى سانه طابا من الطاعات عوضا عن ملك التبع بدون الحرار لم يكن تفضلا
 مستحقا للمدح والثناء والثاني باطل لما عرفت من حيث الافتقار فالمدح مستحق
 اذ لو لم يتبع من السلطان طلب العوض على الفضل السابق لا استبعاد فيه
 فانه يفتقر الى امثال ذلك لا غرض من الواجب على ما كان غنيا من جميع الوجوه لم

يستحسن منه طلب العوض منه أصلا فظهر مما ذكرنا أنه لا منافاة بين تركها
وجوب المعرفة والشكر عقلان وبين حكمنا بقبح إيجاب الله تعالى علينا الطاعات -
لأن استحقاق الجزاء لا يوجب الأول وهو أنه لو كان أداء العبد الخ لا يوجب
عليك أن يوجب الشكر على العبد بقدر الطاقة ولا شك أن طاقة العبد لا يوجب
الشكر إذا لم يكن نعمة من نعم الإلهية التي لا يكاد أن يحصى لا سيما نظر الخوان
الشكر من حيث أنه مستلزم لمزيد النعمة كما ينادى به قوله تعالى لمن شكرم لا زدكم
أضغانه من نعمه فمنتهى الوجوب بانتهاء الطاقة فلا يبقى إلا التفضلات
الغنية المتناهية وإلى هذا المضي أشار داود وموسى على نبينا وعليه السلام فقال يا
رب كيف أشكرك وإنا لا نستطيع أن أشكرك إلا بغيره فإنه من نعمك وفي رواية
أخرى شكركم لا بغيره آخرى يوجب على الشكر فالحمد لله تعالى إليه أداكم
هذا فقد شكركم في جزاء إذا عرف أن النعم مني فحيث شك يا ربك
توبه وإما أنا فإني في الشاهد لم قلنا القياس فليس مع الفارق لأن الوالد
منفق في حذاته إلى جلب المنافع ودفع المضار فلم يقصده طلب العوض وحسب
الجزاء بخلاف الواجب تعالى فإنه غير منفع بالشكر الطلوع فلو وجب على المكلفين
الطاعات بدون الجزاء فحينئذ جزاها لم يبق متفعلا ولم يستحق الجزاء والنساء لما كان
الثناء على الإطلاق بل لا يجوز أن يقال التكليف لم يرد عليه أن التكليف
لو كان مستحسا منه ما لم يستحسن مطلقا فإن وجه الفروع يطلب العوض مع
عدم الافتقار وهو حاصل في كلام الموصفين فلا وجه للتخصيص حسن طلب العوض
بأنه في النعم فإنه وإن سلمنا أن ذلك وجب مطلقا بغير العلم لا يوجب عليك أن تعلم
قلنا أن نعمة تعالى بالنسبة إلى أفراد العباد مختلفة في الجملة فينبغي أن يكون التكليف
مختلفا على أن نقول أن نعمة تعالى على سليمان وداود على نبينا عليه السلام

الصلوة والسلام كانت رداء لم يأت في بعض الفقهاء من جونا فليف يقال لا
قوله اليس ثبت في العقل وجوب بر الوالدين له فيه أن أفادنا أن الله فرق بين
الإيجاب والوجوب العقل ولا شك أن عقل كل عاقل يحكم بوجوب مقابلة الشكر بنعم
وبر الوالدين من محله ومقتضى الرأي عن جواب عن الوجه كما مر مع استقام
فلا وجه له إلا العجز ولعله سقط عن المسئلة التي بين يدي ما يعلم
طبال للنعم ثالث وهو وجه وجوبه لم يرد عليه أن وجه الوجوب في جهة الفعل
مسؤول وجه المكسوبة إنما الاستيثار باعتبار الترك فلم يكن تركه سببا لا
لاستحقاق العقاب لم يكن وجه الوجوب وجه وجوب هذا خلف قلنا لا غناء
بغيره فجزء المكلف لا يخفى أن يصير حكمه حكم التوافل ولا شك أن هذا من الخطفين
لا يتم بفعل التوافل مثل ما يتم بفعل الواجب كان يوجب المنافع مشتركا
بينهما فلم أنجزه فوجب المنافع الإيجابية لا يستوجب الأقدام على تلك الصنيع
كما يستوجب استحقاق العقاب لذلك ومهله النظر ما شابهها ما وجب مقفود
بغير التكليف بالأطوار وإنما ما عني فيه مفقود استدلالا مع المقاصد على عدم
استحقاق المكلف سبب الطاقة والمعصية للثواب والعقاب بوجه حال ما وجب
الزاد وهو العدة بأمر الله لا يجب على الله تعالى سبب الثواب على الطاعة ولا
العقوبة على المعصية أو لم يرد عليه أنه كان مرادك من عدم وجوب شيء على الله تعالى
أنه لا يجب عليه شيء بالنظر إلى ذاته فسلم وإن كان مرادك أنه لا يجب شيء عليه
ولو بالنظر إلى الحكمة والمصلحة فممنوع فإن التكليف العيني العليم لا يرتكب ما يوجب عقابا
ولا يترك الواجب لك وإنما أن طاعات العبد وإن كثرت لا يفي بشكرها نعم
الله تعالى عليه فليس بغير استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره إلى
عوضا لا استحق الثواب على ما تولى من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته السيد

على الله تعالى

الذي يقوم بموته وازراحة علة والولد على على خدمته لاجله الذي تربته على
 مراعاته وتوحي رضائه لا يقال لا يجوز ان يكون الطاعة بشكر النعمة لان
 يستحق الاحسان الى العبد بكيفية الشكر لان الشكر متصور بدون
 المناق والمصارف لشكر اهل الجنة فلا بد من كلفة المناق من عوض يخرج عن
 لا ما نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولو لم يعرض وجه الاحسان
 الشكر وجوب الشكر على الاحسان لا يجب كون الاحسان اجماله حتى يفتح
 كون كلفة المناق لعرض لا يجب كونه لعرض ولو سلم فكيف ترتب الفضل عليه عوضا
 فيه ان قوله طاعة العبد وان كثرت لا ينبغي له لا يدخل له في علم الله
 لان مني قولنا بالاسم هو صواب لا يجب ان يكون على العباد كلفة
 عوضا عن الفضلات السابقة سواء كانت متناهية او غير متناهية في الطاعة
 بشكرها ام لا اما قولك لو استحق العبد شكره الواجب فهذا مذهب من
 الله تعالى بل من العوض فيجب هذا استحق العبد بالطاعة ثوابا وثواب الله تعالى
 الطاعة اما وجب بحسب الكلفة ولما كان الثواب مع كونه عوضا للطاعة متقنا على
 تفضلات عظيمة فاصلة على العبد الذي يصلح للعوض فكلما كان له ثواب في فضله
 حليله على الكلفة بل الشكر هو تعالى عا استحق الشكر وشكره عا بعد الطاعة
 واجب عقلا وهذا ليس بعجز لنا فطاعته هو مسكنا وبنا خدمته العبد لله
 ليس على الفضل السابق عليه حتى يحكم بقبوله بغير الجاه وام لا يجوز ان يكون النعمة
 الحدية ووجوب خدمته الولد للوالد بل وجوب شكر كل منعم على منعم عليه واجب عقلا
 اما الكلام في الاحباب ولا استبعاد في ان يقال لا لا يجب الشكر مع عدم النعمة
 على الولد لا يستبعد الفضل كلفة الولد للوالد بالخدمة مع استثناء عنها اما في
 ووجوب الشكر على الاحسان لا يجب لخدمته ان لا يقال كما ذكرت عنه بل يقول

٩٨
 يقول ان ايجابه الشكر عوضا من الفضلات السابقة والاحسان السابقة فيجب
 من الاستحسان الجواب وقاعدة الحسن والقبح ماسة فلا وجه لتمريرها قولك فكيف ترتب
 الفضل لخدمته ان كان الشكر واقعا جزافا فليس المطلوب ان كان في بعض الشكر فلا
 والبشك ببيان العادة في الامور الاحزانية غير سديد وان كانت له لوجوب
 والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان ثاب من طاب
 طول عمره على الطاعة واريد في الاخر الجيرة والعبادة به من ذلك وان يطاع
 من اصره دهره على كفره واخلص الايمان في اخر عمره ضرورة تحقق الوجوب الاستحقاق
 واللازم باطل بالاتفاق لا يقال لا يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاقبة
 على العصى شرط في استحقاق الثواب العقاب على ما هو قاعدة الموافات
 لا ما نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة
 وانقضاء العلة عند تحقق الشرط انتهى اقول هذا الوجه هو حاصل ما ذكره الراي
 وفيه ضعف تصحيفه فلا يطول الكلام بذكره مع العلم ان العبد انما يستحق
 الثواب المح بغير الواجب المندوب وفعل ضد الفع او الاصل به بشرط ان
 المندوب له اول وجه مذهب وفعل ضد الفع لكونه تركا للفع بان يفطما
 لكونه تركا للحرام وترك الفع لكونه قبحا واما العقاب فكما سبقه بغير الفع
 لما استحق ترك الواجب كما يدل عليه قوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم
 لا يحسن على طعام المسكين وكقوله تعالى حكاية ما سلككم في سقر الوالم ذلك
 المصلين ولم ينك نكح المسكين هكذا قالوا الى فيه نظر فان العبد المعلوم ان
 الطاعة اما تستفاد عن درجة القبول ومحمد الاعيان بالنية التي يتا في نية القبول
 على الله عليه قوله صلى الله عليه واله اما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى

وما روي عن علي بن الحسين عليه السلام لا عمل الابنية وما روي عن الحسن
لا قول لا يعمل ولا عمل الابنية ولا اصابة السنة وقوله تعالى وما امرنا
الا بعد الله بحسنه الذين حفاء ولا ينافي فيه القرية بنية الابنية
والاجتناب عن العقاب يدل عليه ظاهر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا
واحد ما راكم وانظروا الحيز تعلم بغير قوله تعالى في مخرج اسمائه كما لو ايسار عن
في الحيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وقوله تعالى واخبره خوفا وطمعا وحسنه هارون
ارجا وجهه عن عبد الله عليه السلام العباد لله قوم عبد الله عز وجل خفا ملك
عبادة العباد وقوم عبد الله تعالى فيما ركب طلب التواب فملك عبادة الاحياء
ومى فضل العبادة وقوم عبد الله عز وجل حاله فملك عبادة الاحرار اما الذين
من امنوا بنية القرية مقارنة بنية الوجوب او وجهه وجوه فلم تستب
مسكون اليه والى بالطاعة بنية القرية متمثل عرفا لا سيما نظر الى ان النار
عن المظفين بذلك القدر فلم تعرض بتكليف ما اراد على ذلك كما يظهر من تصحح الاخبار
وتتبع الآثار الا ان يقال خلك بالفضل وهذا تكليف كان محققا والله يعلم حقيقة
فان قالوا وجب دوام التواب اهل العبد وعقاب اهل الجحيم لا سيما في اللطف
دوام التواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية ببعض المكلف على فعل
الطاعة ويخرج عن المعصية فيكون لطف واللفظ واجب لتمام الخلق بالذم
اذ اوصت الا وحسن منه مدح المطيع ودم الجاصي كما معلن الطاعة والمعصية
يجب دوام التواب لعقاب لان دوام احد المعلومين يستلزم دوام المعلوم الاخر
لهول نقصهما لولا فان التواب لو كان مقطعا لحصل لصاحبه السلام بانقطاعه و
العقاب لو كان مقطعا لحصل لصاحبه السوء بانقطاعه فلم يكن التواب لعقاب
خالصين عن ثوب ويجب خلوه عنه اما التواب فلانه لو لم يكن خالصا لكتك

خالصين البقير الا من العوض والفصل اذا كانا خالصين وهذا غير منزه
لونه اخل في باب الرجز من التواب فيجوز خلوصه بالطريق اولاه فان قيل
ان الجنة درجات متعارفة فمن كان ادنى رتبة يكون معصيا اذا استلزم من هو اعظم
ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله ويجب عليهم الاجتناب عن العقاب وكل ذلك
مشقة فلا يكون التواب خالصا من الثوب وايضا فان اهل النار يكونون القبيح
ان يتأبوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن ثوب التواب فكل ذي مرتبة في
الجنة لا يطلب الا يزيد من مرتبته فلا يقسم كما قال الله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم
يحرزون وقال الله تعالى لهم حجاب الغرور من رة خالدين فيها لا يغير عنها جوار
قال الله تعالى ليدخلهم من دونه رضون وان الله لعليم خليم من قوة اعين جزاء بما
كانوا يعملون وقال الله تعالى حكاية الذي اخطا دار المقامه من فضله لا يمسه منها
نصيب لا يمسها فيها العوب وبلغ سرورهم بالشكر الى انفسهم المتقون وعندهم
الذي اريد قوله تعالى ولهم فيها ما يشاؤون يتقون عنهم مشقة ترك القبيح واهل
رطاون الى ترك القبيح فلا يتأبون ولا يعتادون في ذلك الباب على ايا الكتاب
احسن فيهم السلام قال الله تعالى في سورة البقرة وبشر الذين امنوا وعملوا
الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا
الذي رزقنا من قبل وادعوه من قبلها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون
قال سبحانه والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون
اهم تعالى في سورة آل عمران قل او نبكم خيرا من ذلكم الذين اتوا عندكم بحجج تجري
من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد
وقال الله تعالى اولئك هم جوارهم معفرة من ذنوبهم وجا تجرى من تحتها الانهار خالدين
فيها ويقيم اجر العالمين وقال الله تعالى لكن الذين اتوا اياهم لهم جنات تجري من

عنهم الا بها خالد بن قيس لا من عذابه وما عند الله خير مما يروون اليه تعالى
في سورة النساء من يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالد بن
فيها ذلك الفوز العظيم والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات
جاري من تحتها الانهار خالد بن قيس ذلك الفوز العظيم ابداهم فيها اربع مطهر
ندخلهم ظلللا و سجاد والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من
تحتها الانهار خالد بن قيس ابداهم عذابه من اصدق من الله فلاق الله تعالى
في سورة المائدة قال الله يداوم نفع الصالحين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الانهار
خالد بن قيس ابداهم عذابه ورضوانه ذلك الفوز العظيم قال سبحانه فان اتاكم
الله بما قالوا تجري من تحتها الانهار خالد بن قيس ذلك الفوز العظيم قال سبحانه
في سورة التوبة يبينهم ربهم رحمة منه ورضوان جات لهم فيها ينعمون خالد بن قيس
ايمان الله عنده اجر عظيم وقر الله تعالى في تلك السورة وعذابه اليقين
الموتى تجري من تحتها الانهار خالد بن قيس وساكن طيبة في جات عدن ورضوان
من الله البكر ذلك هو الفوز العظيم قال سبحانه اعد الله لهم جات تجري من تحتها
الانهار خالد بن قيس ذلك الفوز العظيم قال سبحانه جات تجري من تحتها
اعلام جات تجري من تحتها الانهار خالد بن قيس ابد ذلك الفوز العظيم قال سبحانه
في سورة يود ان الذين امنوا وعملوا الصالحات واجتوا اني بهم اوكلاهم
الحبة فيهما خالد بن قيس سورة ابراهيم واجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات
جات تجري من تحتها الانهار خالد بن قيس ابدانهم عذابه فيهما خالد بن قيس
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت اجزاهم الفردوس لا خالد بن قيس فيهما
حولا في سورة طه ومن اياته من اياته عمل الصالحات اولئك هم الدرجات العلى جات
عن تجري من تحتها الانهار خالد بن قيس ذلك جزاء من ربي وفي سورة المومنون العلق

الحبة فيهما خالد بن قيس الذين رزق الفردوس هم فيها خالد بن قيس سورة طه
اعلم ان جنات حنة الحلة التي تعد المقور كانت لهم جزاء وصيرهم فيها ما يشاؤون
والذين كان من ربك وعدا مسؤولا وفي سورة طه اولئك يخرجون العوض بما صيروا
ويلقون فيها جحمة وسلا خالد بن قيس فيها حسنت مستغرا وقاما وفي سورة العنكبوت
والذين امنوا وعملوا الصالحات لنورهم من الجنة عرفا تجري من تحتها الانهار خالد بن قيس
اجر العالمين في سورة لقمان ان الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات النعيم خالد بن قيس
فيها وعد الله حق وهو العزيز الحكيم وفي سورة الزمر الذين امنوا باياتنا وكانوا
مسلمين ادخلوا الجنة انهم واروا حكم يحزون بطاف عليهم بها من ذنوبهم
فيها وما تشبهه الا نفس ولقد ابراهيم وانتم فيها خالد بن قيس تلك الجنة التي
اورثوها ما كنتم تعلمون لكم فيها فاكهة كثيرة منها ما يكون في سورة الحج ان
المغفرة في جات وعيون ادخلوها بسلام امنين ورضوان ما في صدورهم من عل
اجرا على سرور مقابلين لا يسهم فيها غضب وما هم فيها خالد بن قيس سورة النور
يؤمنون الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا حسنا ما كنتم فيها ابداءا واثبات
الآيات في سورة النور وخطود اهل الجنة فيها كثيرة جدا كما يظهر بالرجوع الى
كتاب الله العزيز ما اذات التي تدل على واثم العقاب في الجنة وخطود بعض اهل الجنة
فيها خالد بن قيس سورة البقرة والذين كفروا ولهم اياتنا اولئك احوال النار
هم فيها خالد بن قيس وايضا في تلك السورة وقالوا لن نمسنا النار الا اياما معدودة قل
انهم عذابي الله عذابا من يخلف الله عذابه ام يقولون على الله تلاء يقولون بل نحن
سبية واحاطت به خطيئتنا فاولئك احوال النار هم فيها خالد بن قيس وايضا في تلك
السورة ان الذين كفروا وما توتوهم كفارا اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس
الجميع خالد بن قيس فيهم عذاب العذاب ولا هم يفرقون وايضا في تلك

السورة ومن يرد منكم عن دينه فبنت وهو كافر فاولئك تحطت اعمالهم فاولئك
الآخرة اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وايضا في تلك السورة اولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون وايضا في تلك السورة ومن عذبا اولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون سورة ال عمران خلدن فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم يغيثون وايضا
في تلك السورة ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا و
اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وايضا في تلك السورة ومن يعص الله ورسوله
ويتق الله ويؤت الله ماله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين وايضا في تلك السورة ومن
يؤمن بالله واليوم الآخر ويؤتي الله ماله طوعا ونهيا ويؤتي الله ماله طوعا ونهيا
في تلك السورة ومن يقبل مونا مستغفرا او جهنم اولئك ساء ما هم فيها خالدون
عنها يحصوا وايضا في تلك السورة ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم و
اولئك هم مطرقا الاطرب جهنم خالدون فيها ابدوا كان ذلك على الله بسيدا و
سورة المائدة يريدون ان يخرجوا من الدار ما هم بها جاحدين بها وهم عذاب عظيم
سورة النوبة وفي النوبة خالدون وايضا في تلك السورة الم تعلم ان الله من يحاد
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزي العظيم واليه ترجعون
وعاد الله المناصير والمناصير والكفار نار جهنم خالدا فيها ذلك هي جهنم ولعنة
الله ورحمة عذاب عظيم وفي سورة النحل الذين ظلموا وادعوا الى الظلم
تخرجون انما كنتم تكسبون وفي سورة النحل الذين ظلموا وادعوا الى الظلم
لبيس منى المتكبرين وفي سورة النحل الذين ظلموا وادعوا الى الظلم
التواب اصل التواب اجاعى اما دوام العفا فانه هو النسبة الى العفا كما يستع
واما العفا ان الاعذار في ذلك الباب على السمع كما رايته من كثرة التشجير والاربع
بين الاشجار والعدلية في اثبات ذلك بطريق العقل مع ما فيه من اثار الو

اللعن في ادلة المعطلة كما يظهر بالرجوع الى الكتب الكلامية سيما كتاب نهاية
المراد من شرح الدين الرازي فانه اظهر في ذلك اطايا ونفى نذكر كلامه بما
يكون من اصعب الاقراط ويقرنط الجانبين في دوام التواب والله الهادي الى
الصواب فاقول قال الرازي المسئلة الرابعة في صفا التواب العفا والنسب لهم صفا
التواب العفا لان ويطالبهم على دوام التواب العفا التي يدعيها فيها فانه مقرون
بحب ان يكون التواب مفعلة داعية خالية عن التواب مقرونه بالنعيم وان يكون
العقاب مفعلة دائمة خالية عن التواب مقرونه بالاسحقاق واستحقاق على وجوب
دوام التواب العفا لوجوب مشتركين وعلى دوام كل واحد منهما وجوب خاصين فانه
ان تهموا ذلك على دوام المدح والذم فقالوا ان بابه مثبت احدهما مثبت الاخر وما
احدهما نزل الاخر لا يمانى ان الذم على الطاعة والعقاب الزائد على التواب لما ازال التواب
ازال المدح وكذا الذم على المعصية والتواب الزائد لما ازال العقاب ازال الذم واذا
ثبت ذلك وجب من لازمه ما كون احدهما علة للاخر او كونها معلولي علة واحدة و
لا يمكن ان يكون من دوام احدهما دوام الاخر ولما كان المدح والذم دائمين وجب
التوب دائمين ورجعوا عن هذه الحجة بعبارة اخرى هي ان يدوام
استحقاق المدح يعلم ان الطاعة وان انقضت الا انها في حكم الدائم اذ لم يح
يحلها وانما كانت الطاعة كالدائمة وجب دوام التواب وكذا الكلام في العفا
والناتى التواب المنقطع بتوهم الحاجة سرور وسندل على ان التواب العفا
يجب ان يكون خاصا من التوب واما الوجوب الدائم استحقاقا بها على دوام التواب
خاصة فالان منها ان التواب المسحق انما يكون الاعتبارية ببلع معين
غير استكون ملاقات مدخل في ذلك واما استكون مقدر ابالاوقات فان كان
الاول بلان ان يحوز من جميع ويصل الى المسحق في خاله واحدة لان الاعناء

لا بالآوقات التي يفعل فيها كان لا يستع ان يعطى الثواب استحقاقه التواضع في حال
 واحدة ثم يقطع عنه كذا تعاليم الضرورة ان التعويض لمنفعة التكليف لا يخلو
 جاز ولا يودي الى تجوز زيادته العوض على التواضع ذلك يمنع من جحش الخيب
 ولانه يودي الى تجوز اعطاء هذا المبلغ من التواضع على المكلف في احوال بكتفه
 مستقوا في الآوقات وكل ذلك فاسد واما ان كان استحقاق الثواب مقدرا
 بالآوقات لم يكن يثبت الاستحقاق في بعضها الا في من البعض اوجب ثبوته في
 كل الآوقات كما في الملح والمذموم والمطلوب الثاني لو كان التواضع يقطع الكمال
 الفضل الى من له لجو كان الفضل دائما وكان كذلك ليعجز المكلف عما هو
 اللذان احتجوا بهما على عدم العاقبة خاصة فاقول ان نعمة الله تعالى اعظم من ثبوته
 كل من يحمي في معصيته ان يكون اعظم من معصية كل من يحس في ذنب العقاب
 المعاني اعانته ازيد بحسب نعم من يحس وقد ثبت انه لا قدر من الفضل المنقطعة
 الا ويجوز ان يستحق بمعصية بعضه لبعض فاذا وجب ان يكون العقاب
 بمعصية تعالى اعم الثاني وهو الذي عسكوا به على عدم عقاب الكبار سوء
 من فاسد او كفاية قد ثبت بالاجماع ان الكفار يستحقون على كل حال
 الدائم فان كان ذلك الكوفا كبيرا وجب ان يستحق بكل كبيرة ذلك وان كان
 ذلك للفرق لا غير فهو باطل والاوجب ان يستحق العقاب الذي هو
 المباحة لان معصيته للفرق المباح كصاحبة للبهية فان ارتقى البعض ارتقى
 الجميع واما الذي احتجوا به على تجوز طمس التواضع عن الشوب فوجبان الانذار الله
 تعالى عن المكلف بتكليفه المساق الى هذا التواضع فلم يكن حله مفضلا عن حال
 التكليف وانه لا يحسن في الحكمة التعريض الى حالة مثل حاله ان التكليف انما هو
 لا منفعة فرض معصيته بالمعصية الا يوجد مثلها في ذنب المكلف في

وجوب طمس التواضع عن الشوب الثاني ان الفضل بمافي خالية عن الشوب حتى العقل
 لم يكن التواضع كذلك لكان الفضل احسن منه وذلك بطل حسن التكليف اما ان
 التجوز انه من طمس العقاب عن الشوب فوجبان الا انه شرع زاجر المكلف عن الملاذ
 طمسا به ان يفضل عن مصار الدنيا ولا يفضل عنها الا بالخلص من كون العقاب
 لتلك داخل في الرجوع عن فعل المحظورات وترك الواجبات فوجب ان لا يشع الا على هذا
 الوجه اما الذي احتجوا به على ان التواضع يستحق على حجة التكليف فلا يستحق العقل
 المساق لولا ترك المساق وذلك مما يستحق به التكليف واما ان العقاب يستحق على
 حجة الامانة فهو ان المقتضى الامر من واحد هو فعل الفبيج او ترك الواجب فوجب
 ملازمة هذا خلاصة ادلتهم بالحوار عما عسكوا به اولا انا لانهم ان استحقاق
 الملح والذم لا يريان لاستحقاق التواضع والعقاب الا ترى انكم تقولون ان الله تعالى
 لا يستحق التواضع على فعل الواجب ويستحق الملح عليه وايضا لو فعل تعالى الفبيج لا يستحق
 الدائم تعالى عنه علو البير ولا يستحق العقاب ويقولون الله تعالى لو كلف ولم يلطف لم
 يستحق المكلف بمعصيته العقاب ان كان يستحق الذم وكذلك لو عرف المكلف انه لا
 نواقبه يكون مستورا له بالمعاصي لم يستحق العقاب ان استحق منه الذم ولم يكن في
 فعل الواجب عليه استحقاقا لكما يستحق الملح بفعله دون التواضع والحمد لله رب العالمين
 هو الذي من الله تعالى وحده وان كان يستحق الملح والذم منه تعالى ومن غيره
 ففعل دعوى اللازم لا يقال انه يستحق ان استحقاق العقاب والذم يثبتان لا من
 واحد بل من كليهما فثبتا فكل ما زال واحد منهما زال الاخر يدل ان الذم على
 المعصية والتواضع لا يدل الا بالعقاب الا لا الذم قطعا بل يابا على الحابطة وهو
 فنزل التوبة بعد ما غدا ممتوعا ثم يقول لم قلتم ان التوبة والتواضع لا يدلان
 ان يكون التواضع لكل واحد منهما اعني استحقاق الذم والعقاب استحقاقا ان يوجد

نعم

شيء من احد ما دون الاخر وهل هذا لا مجرد دعوى ثم ان قلنا ان كل مذهب لا يجوز
يرى بل الاخر ولكن لم لا يجوز ان يقال ان احدهما ينتهي لانه دون الاخر فلهذا
استحقاق المدح بدل على ان الطاعة وان انقضت الا انها في حكم الدائم ولا يمكن
دوامها ودوام الثواب فلما بدأ ذلك لانه انما يثبت استحقاق المدح والجزاء
لما ثبت به استحقاق الثواب فلم لا يجوز ان يكون للطاعة وجزاء واحد ما يكون
كالدائم فلا جرم يديم معلوله وهو استحقاق المدح والجزاء لا يكون كذلك فلا يديم
مقتضاه وهو استحقاق الثواب **مسألة** عما عكسوا به ثانيا ما سنبين ان شاء
الله تعالى ان الشوب جابر وسبقه امتناعه فانه يجوز من الله تعالى ان لا يخلق
العلم للكلف بانه ينقطع ثوابه فحينئذ لا ينادى والجزاء ما ذكره فالتا ما يبتلى في
اول هذا الكتاب ان قول القائل ليس البعض اولى من البعض طريفة باطلة فانه
كما يمكن ان يكون بعض مقادير الثواب اولى من بعض فلا يمنع ان يكون بعض المقادير
اولى من بعض وايضا ما ذكره باطل البعض فانه غير دائم وكل ما يقولونه في حرج
طريفة طعن البعض فهو قولنا في هذه المسئلة **مسألة** عما ذكره رابع ان الثواب الذي
يعطيه الله تعالى في كل وقت على النعمتين متناه فان امكن الفصل على النعمتين
يعطيه في ذلك الوقت فليزحم قبح التكليف فلان الجزاء الفصل مثل الثواب المتناهي
الذي ذكره والثواب ما ذكره خطا لللسان بغيره الله تعالى طيبا لكم من نعمه
ولم يلزم من هذا التفاوت دوام نعمة وكذلك الذي يستحقه بعض الناس
كدوام الدم المستحق على منصفية الله تعالى بالدم على منصفية الله تعالى اولى من
الدم على منصفية غيره فلما ان التساوي في الله لا ينفي التساوي فيما يقع فيه و
ايضا فلم لا يجوز ان يقال الثواب المستحق على منصفية غيره الله تعالى في وقت معين
يجوز ان الزيادة عليه والعقوبة المستحقة على منصفية الله تعالى في وقت معين

ثم ان قلنا ان كل مذهب لا يجوز ان يرى بل الاخر ولكن لم لا يجوز ان يقال ان احدهما ينتهي لانه دون الاخر فلهذا
استحقاق المدح بدل على ان الطاعة وان انقضت الا انها في حكم الدائم ولا يمكن
دوامها ودوام الثواب فلما بدأ ذلك لانه انما يثبت استحقاق المدح والجزاء
لما ثبت به استحقاق الثواب فلم لا يجوز ان يكون للطاعة وجزاء واحد ما يكون
كالدائم فلا جرم يديم معلوله وهو استحقاق المدح والجزاء لا يكون كذلك فلا يديم
مقتضاه وهو استحقاق الثواب **مسألة** عما عكسوا به ثانيا ما سنبين ان شاء
الله تعالى ان الشوب جابر وسبقه امتناعه فانه يجوز من الله تعالى ان لا يخلق
العلم للكلف بانه ينقطع ثوابه فحينئذ لا ينادى والجزاء ما ذكره فالتا ما يبتلى في
اول هذا الكتاب ان قول القائل ليس البعض اولى من البعض طريفة باطلة فانه
كما يمكن ان يكون بعض مقادير الثواب اولى من بعض فلا يمنع ان يكون بعض المقادير
اولى من بعض وايضا ما ذكره باطل البعض فانه غير دائم وكل ما يقولونه في حرج
طريفة طعن البعض فهو قولنا في هذه المسئلة **مسألة** عما ذكره رابع ان الثواب الذي
يعطيه الله تعالى في كل وقت على النعمتين متناه فان امكن الفصل على النعمتين
يعطيه في ذلك الوقت فليزحم قبح التكليف فلان الجزاء الفصل مثل الثواب المتناهي
الذي ذكره والثواب ما ذكره خطا لللسان بغيره الله تعالى طيبا لكم من نعمه
ولم يلزم من هذا التفاوت دوام نعمة وكذلك الذي يستحقه بعض الناس
كدوام الدم المستحق على منصفية الله تعالى بالدم على منصفية الله تعالى اولى من
الدم على منصفية غيره فلما ان التساوي في الله لا ينفي التساوي فيما يقع فيه و
ايضا فلم لا يجوز ان يقال الثواب المستحق على منصفية غيره الله تعالى في وقت معين
يجوز ان الزيادة عليه والعقوبة المستحقة على منصفية الله تعالى في وقت معين